Ćwiczenia duszy, rozciąganie mózgu

Rozmawiają
Jerzy Vetulani
i ks. Grzegorz
Strzelczyk

ZNAK

Plik jest zabezpieczony znakiem wodnym

Ćwiczenia duszy, rozciąganie mózgu

Rozmawiają

Jerzy Vetulani i ks. Grzegorz Strzelczyk

Redakcja Michał Jędrzejek

Wydawnictwo Znak
Kraków 2016

Wprowadzenie
Teolog i neurobiolog

ks. Grzegorz Strzelczyk

Jerzy Vetulani

Pan profesor jest znanym uczonym, neurobiologiem i biochemikiem, popularyzatorem nauki oraz… ateistą.

Zgadza się. A ksiądz jest teologiem. W czym się ksiądz specjalizuje?

W chrystologii, czyli w rozważaniach nad tożsamością Jezusa Chrystusa. Zastanawia mnie, co Jezus mówił o samym sobie i jak zmieniało się rozumienie Jego osoby w dziejach chrześcijaństwa.

Według mnie pięknie opowiada o tym znany film Martina Scorsese *Ostatnie kuszenie Chrystusa*. Był on przez katolickich i protestanckich fundamentalistów niesłusznie odsądzany od czci i wiary. A przecież świetnie pokazuje, jak Jezus, przeżywając okresy zwątpienia, powoli odkrywa swoją – rzeczywistą czy urojoną – boskość.

W chrystologii fascynuje mnie historyczny proces: od Jezusa, który chodził ze swoimi uczniami po Galilei, po pamięć o Nim we wspólnocie chrześcijańskiej, która najpierw rozpoznaje w Nim Mesjasza, a następnie – i to bardzo szybko – samego Boga. Pan profesor był kiedyś religijny?

Tak, jako dziecko.

Pochodzę z krakowskiego domu, porządnego i katolickiego. Ojciec był profesorem prawa kanonicznego na UJ, więc odwiedzało nas wielu księży. Gdy był na wojnie, z bratem i mamą modliliśmy się razem przy domowym relikwiarzyku. Byłem też pilnym ministrantem w kościele Mariackim i nawet przez myśl mi nie przeszło, że mógłbym spróbować podpić księdzu

wino. Pamiętam, że fascynowali mnie wówczas młodzi jezuici – święty Stanisław Kostka czy święty Alojzy Gonzaga. Odnajdywałem w nich jakiś wzór dla siebie, bo byli to nieźli buntownicy. Aby zostać zakonnikami, musieli przeciwstawić się swoim rodzinom.

Kiedy zmieniło się pańskie podejście do wiary?

Miałem pewnie około dwunastu lat. Religijne opowieści wydawały mi się coraz mniej prawdopodobne, a coraz bardziej zajmowała mnie nauka. Święty Stanisław Kostka nie przemawiał już do mnie bezgłośnie z obrazka jak dawniej. A może i ja coraz mniej się w ten obrazek wpatrywałem? Pamiętam taki symboliczny moment, gdy z figurki Matki Boskiej zdrapałem fosforyzującą powłokę i jej fragmenty przykleiłem na gwiazdy na mojej podręcznej, obrotowej mapie nieba. Dzięki temu, po naświetleniu latarką, mapka pięknie świeciła w nocy. Mogłem się jej przyglądać i porównywać z konstelacjami na nieboskłonie. Królowa Niebios uczyła mnie rozpoznawać gwiazdy [*śmiech*]. Użycie farbki fosforyzującej nie miało jednak charakteru profanacji. Po prostu wymyśliłem sobie nowe narzędzie do poznawania świata. Zacząłem też wtedy chodzić na coraz krótsze msze święte, aż w końcu trafiłem do kościoła oo. Reformatów, gdzie trwały dwadzieścia minut. Ale i one okazały się dla mnie zbyt długie i zbyt nudne.

W tym czasie też, czyli w 1948 roku, na złość rodzicom zapisałem się do Związku Młodzieży Polskiej (ZMP). Przez jakiś czas przeżywałem fascynację ideologią komunistyczną. W związku z moją niepokorną naturą nie trwała ona jednak zbyt długo. Zawsze miałem bowiem skłonność do błaznowania i mówienia tego, co myślę. Jeśli nie mówi się tego, co się myśli, to po co myśleć? Z czasem zyskałem takie „wariackie papiery”, które pozwalały mi na mówienie więcej, niż mogli powiedzieć inni.

Niedługo później zacząłem chodzić do krakowskiego Klubu Ateistów i Wolnomyślicieli – miał prowokacyjną nazwę, która drażniła mojego ojca, ale było to zwykłe miejsce spotkań intelektualistów, dziennikarzy, uczonych i artystów. Poznałem tam na przykład Agnieszkę Osiecką i Sławę Przybylską, które przyjechały do nas z Warszawy na koncert. Nie zajmowaliśmy się szczególnie krytyką religii.

Był pan kiedyś tak zwanym ateistą walczącym?

Nie. Do dziś zresztą nikogo do ateizmu nie przekonuję. Proces odchodzenia od Kościoła nie był u mnie związany z walką, lecz raczej z powolnym zobojętnieniem. Poświęciłem się innym sprawom: nauce i Piwnicy pod Baranami, w której powstawaniu brałem czynny udział. Zresztą środowiska, w których się obracałem jako młody człowiek, nie były religijne. Nie mówiło się o tych sprawach. O Andrzeju Mirockim, jednym z moich najlepszych przyjaciół, z którym znałem się od dzieciństwa, dopiero w wieku pięćdziesięciu lat dowiedziałem się, że jest człowiekiem wierzącym i praktykującym.

Mimo iż nie miałem i nie mam ślubu kościelnego, ochrzciłem jednak moje dzieci. Podjąłem tę decyzję po tym, jak w wypadku podczas spływu kajakowego zginął mój brat Janek. On był moim zupełnym przeciwieństwem – ukochany syn rodziców, dobry i religijny; nazywaliśmy go w moich kręgach ironicznie „Rycerzykiem Niepokalanej”. Po tym traumatycznym zdarzeniu wymyśliłem, że chrzest mojego syna Marka, z cichą aluzją, że wymodlił go Janek, ukoi nieco moich rodziców. Potem ochrzczony został też mój drugi syn Tomek. Choć jako porządny uczony powinienem go zostawić bez chrztu – jako grupę kontrolną. Wtedy mógłbym empirycznie ocenić, czy chrzest wpływa pozytywnie na ludzkie

życie [*śmiech*]. Sakramentu Tomkowi udzielał zresztą biskup Karol Wojtyła, z którym przyjaźnili się mój ojciec i cała nasza rodzina.

Czy fenomen religijności interesował pana jako uczonego?

Nie stał on nigdy w centrum moich badań, ale z czasem rzeczywiście coraz bardziej ciekawiły mnie problemy religijne z perspektywy antropologicznej, kulturoznawczej i neurobiologicznej. Poznałem dość dobrze Biblię, która jest bardzo ważna dla naszej kultury. Niewątpliwie religia jest fascynującym i istotnym zjawiskiem występującym co najmniej od początku istnienia gatunku *Homo sapiens recens*. Patrzę na nią z zewnątrz, ale myślę, że to dobra perspektywa. Nie wie się, czym jest las, jeśli spędziło się w nim całe życie. Podobnie jest według mnie z religią. Choć również trudno mi uwolnić się od tego, że gdy mówię o religii, to myślę nie o islamie, buddyzmie czy szamanizmie, ale o katolicyzmie, w którym zostałem wychowany. Staram się jednak przekraczać tę moją wąską perspektywę białego mężczyzny z Europy Środkowej.

A czy religia jest choć trochę ważna dla pana w sensie osobistym, egzystencjalnym?

Nie traktuję jej jako odpowiedzi na pytanie o początek i kres świata i o to, co będzie po śmierci. Nie boję się tego, co będzie po śmierci, bo wiem, że nie ma nic. „Wiem” – to może za mocno powiedziane, bo nijak nie da się tego sądu uzasadnić. Powiem więc inaczej: „wierzę”, że nie ma nic… To znaczy, że nie ma według mnie żadnych racjonalnych przesłanek świadczących o istnieniu jakiejś niematerialnej formy świadomości aktywnej po śmierci. Religia interesuje mnie jako ważne zjawisko w życiu człowieka, wytwór kultury, ale nie odczuwam pokusy religijności.

A kiedy ksiądz zrozumiał, że powinien zostać duchownym?

Nie usłyszałem żadnego zewnętrznego głosu. Podjąłem decyzję, gdy nadszedł czas, by rozstrzygnąć, co mam zrobić ze swoim życiem. Byłem uczniem technikum elektronicznego w klasie profilowanej zajmującej się maszynami i systemami cyfrowymi, czyli informatyką. Pamiętam, że po drugiej klasie, w czasie rekolekcji w Ustroniu, skrupulatnie wypisałem na kartce moje zdolności, możliwości i pragnienia. I niemal jak w rachunku wyszło z tych zapisków, że powinienem zostać księdzem. Tej decyzji trzymam się do dziś.

Urodziłem się w Piekarach Śląskich. Pochodzę z typowego śląskiego domu, w którym katolicyzm jest tak oczywisty jak to, że w sobotę na obiad jest żur, a w niedzielę rolada. Na Śląsku katolicyzmem się oddychało, a jednocześnie nie bardzo się nad nim zastanawiano. Należało chodzić do kościoła, ale raczej nikt nie oczekiwał intelektualnego pogłębienia wiary. Mój ojciec pracował przez jakiś czas w kopalni, potem jako ślusarz, mama też nie miała szans na porządne wykształcenie. Pamiętam, że w wieku kilkunastu lat udało mi się zdobyć Nowy Testament, co wcale nie było wówczas łatwe. Zacząłem czytać go na okrągło, a postać Jezusa stała się dla mnie absolutnym punktem odniesienia. Moje dojrzewanie w religijności wynikało z fascynacji Jezusem. I wolnością, którą głosi. W Ewangelii czytanej w połowie lat 80. odkryłem wolność.

O jaką wolność chodziło?

O każdy jej rodzaj: o wolność w rodzinie, w społeczeństwie i w Kościele.

W Nowym Testamencie zobaczyłem, że każdy z zastanych porządków jest ułomny. Że wszelkie ważne i szacowne instytucje i tradycje są niedoskonałe i że zawsze potrzebny nam jest wobec nich

pewien dystans, a to, co się liczy naprawdę, to relacje. Przy czym odniesienie do Boga pomaga porządkować wszystkie inne. To odkrycie objęło całe moje życie: stosunek do rodziców, księży, nauczycieli czy śląskiej tradycji.

Przeżywał ksiądz jakieś okresy zwątpienia, niewiary, „nieba w płomieniach”?

Moja wiara i relacja z Bogiem wydają mi się dość stabilne. Może dlatego że niewiele w nich emocji, a sporo woli. Więcej trudności miałem z Kościołem…

Bo jak każdy system jest ułomny?

Może nie do końca jak każdy inny, ale tak. To jest przecież teologiczna prawda o Kościele, który będąc już Ciałem Chrystusa, jednocześnie jest ułomny, nie jest jeszcze Królestwem Bożym. Gdy ktoś mimo to postrzega siebie jako strażnika instytucji doskonałej, bywa to przerażające.

Moje doświadczenie wolności zderzało się czasem i wciąż zderza ze strukturami, przyzwyczajeniami, nawykami. Gdy w instytucji dzieje się coś złego, staram się mówić o tym głośno. A że niestety nie potrafię robić tego wystarczająco łagodnie, moje słowa czasem powodują konflikty – nie z całą organizacją, lecz z konkretnymi ludźmi.

Dlatego tak cenię swoje „wariackie papiery” i pozycję błazna. Ostatnio pewien prominentny prawicowy dziennikarz napisał, że „z całym szacunkiem dla tytułu profesorskiego, Vetulani to jednak wyjątkowy debil”. Ostre i oryginalne wypowiedzi prowokują hejt, ale z czasem to zaczyna spływać po człowieku jak woda po kaczce.

Pracując od czterech lat jako sekretarz synodu w archidiecezji katowickiej, muszę iść nieco inną drogą. Trudno błaznować, mając instytucjonalną odpowiedzialność. Mój teologiczny zmysł krytyczny próbuję włączyć w proces synodalny polegający na wspólnym poszukiwaniu tego, jak w długiej perspektywie kształtować świadomość członków Kościoła. Dyskutujemy więc, jak formować liderów wspólnot – zarówno duchownych, jak świeckich. Jak ożywić parafialne rady duszpasterskie i ekonomiczne. Zobaczymy, co z tego uda się zrealizować…

*

Czy pamięta pan książki, które ukształtowały pański światopogląd?

Na pierwszym miejscu wymieniłbym *Nagą małpę* i *Ludzkie zoo* brytyjskiego zoologa i dziennikarza Desmonda Morrisa.

Zacznę jednak od tego, że od dziecka lubiłem książki popularnonaukowe. Nie żaden *Winnetou*, którego uwielbiali moi rówieśnicy, ale *Sąd nad żabami* Bohdana Dyakowskiego, atlasy zwierząt czy książki o astronomii. Pamiętam też inną świetną książeczkę Dyakowskiego o wulkanach. Miałem z jej powodu nawet pewne problemy. Moja mama, niepokojąc się moimi dziwnymi pasjami, jeszcze w czasie okupacji zaprowadziła mnie na konsultację do psychologa dziecięcego. Pani psycholog zapytała mnie, jakie książki ostatnio przeczytałem. A ja na to – jako ośmiolatek – zacząłem opowiadać wszystko, co wiem o wulkanach: że jest Etna, Stromboli i Wezuwiusz, że w Owernii są wygasłe wulkany, a nawet jaka jest gęstość lawy wulkanów hawajskich, Mauna Loa i Kilauea. Pani doktor się przeraziła i zaleciła mojej mamie szlaban na te wszystkie książki naukowe; czytać miałem odtąd *Anię*

z Zielonego Wzgórza. Bardzo się rozzłościłem i modliłem się gorąco, by panią psycholog spotkało coś złego. I proszę, kilka tygodni później nazwisko jej męża pojawiło się na plakatach informujących o rozstrzelanych przez Niemców zakładnikach. Pomyślałem wtedy dość okrutnie, że Pan Bóg najwyraźniej kocha dzieci i spełnia ich życzenia.

Dopiero znacznie później sięgnąłem po literaturę piękną. Moja żona pracowała w Drukarni Narodowej, czytała więc jak smok i zachęciła mnie na przykład do *Czarodziejskiej góry* Tomasza Manna. Lubiłem też dobre książki *science fiction*: od *Na srebrnym globie* Jerzego Żuławskiego po powieści Isaaca Asimova.

A dlaczego tak ważna okazała się *Naga małpa*?

Czytałem ją na stypendium w Cambridge, pod koniec lat 60. Była to wówczas zupełna nowość i rewelacja. Desmond Morris był przez długi czas szefem oddziału wielkich małp w londyńskim zoo. Napisał książkę o człowieku tak, jak gdyby opisywał jeszcze jeden gatunek zwierzęcy – małpę, którą od goryla czy szympansa odróżnia brak owłosienia ciała. Opisywał ludzką seksualność niczym zoolog piszący o zachowaniach seksualnych zwierząt, a w relacjach społecznych pokazywał analogiczne wzorce u ludzi i małp człekokształtnych. Dziś – po *Socjobiologii* Edwarda O. Wilsona i wraz z rozwojem psychologii ewolucyjnej – taka perspektywa nie wydaje się niczym nadzwyczajnym. Jednak w latach 60. uderzała w rozmaite tabu i wywoływała protesty. Ujął mnie wtedy demaskujący ton tej książki, bo ja także nie znoszę hipokryzji obecnej między innymi w rozmowach o seksualności. Mimo iż byłem już po studiach biologicznych, to wtedy chyba rozwinęła się we mnie zdolność do takiego chłodnego sposobu patrzenia także na człowieka.

Potem przeczytałem jeszcze kolejną książkę Morrisa – *Ludzkie zoo*. Stawia w niej tezę, że człowiek w nowoczesnym mieście żyje niczym zwierzę w ogrodzie zoologicznym – ze stałym dostępem do pożywienia i bez permanentnego niebezpieczeństwa śmierci. Stąd na przykład epidemia otyłości. *Homo sapiens* wykazał się jednak zdumiewającymi zdolnościami adaptacyjnymi i inaczej niż większość zwierząt nie zdegenerował się zupełnie.

Czy ten sposób myślenia o człowieku nie wydaje się panu czasem redukcjonistyczny?

Publikacje Morrisa są dość ogólne, mówią o człowieku jako gatunku, o ludzkiej naturze. Bardziej redukcjonistyczne są dyscypliny naukowe, w których ja się specjalizuję: neurobiologia i biochemia. Wychodzę z założenia, że redukcjonizm jest fundamentem nauki. Pozwala opisywać procesy w ludzkim organizmie na poziomie molekularnym i submolekularnym, a dzięki temu tworzyć na przykład coraz bardziej skuteczne leki.

Oczywiście to podejście powinno być skonfrontowane z jakąś perspektywą holistyczną. *Homo sapiens* jest bardzo skomplikowanym stworzeniem, w którym zbiegają się czynniki biologiczne i kulturowe. Nie jestem więc redukcjonistą w tym sensie, że będę zapierać się, iż człowiek nie ma w sobie pierwiastka duchowego, który można by nazwać duszą.

Odbijam piłeczkę – jakie książki były ważne dla księdza?

Najważniejsza w moim życiu była ta, której nigdy nie przeczytałem. Gdy miałem kilka lat, mój ojciec postanowił wybudować dom. Kupił więc książkę pod tytułem, o ile dobrze zapamiętałem, *Poradnik majstra budowlanego*. Przeczytał ją i w ciągu pięciu lat wybudował dom

jednorodzinny: od położenia fundamentów po zrobienie instalacji elektrycznych. To było moje doświadczenie z wczesnego dzieciństwa: po przeczytaniu książki wybudujesz dom.

Można stąd wysnuć ładny wniosek o potędze książek.

Miałem wówczas niejasne poczucie, że jest w nich wszystko. Wcześnie zaczął się więc u mnie okres intensywnego czytania. W domu nie było wiele książek: leciwa edycja *Pana Tadeusza*, trochę klasyki, no i ten *Poradnik*... Najpierw nękałem tylko bibliotekarkę w podstawówce, potem zapisałem się też do miejskiej biblioteki w Piekarach i pożerałem kilkusetstronicowe powieści w ciągu jednego dnia. Pożyczałem wszystko, bez żadnego porządku. Nie miałem nauczyciela ani przewodnika. Mając trzynaście czy czternaście lat czytałem więc i książki młodzieżowe (ja akurat lubiłem *Winnetou*), i *Dialogi* Platona, i dramaty Szekspira. To było niczym kilkuletnie uzależnienie od czytania, które w pewnym momencie nakierowało mnie na pierwsze książki teologiczne – jeszcze przed studiami. Sytuacja się w pewnym sensie powtórzyła, gdy w połowie lat 90. wyjechałem na studia teologiczne do Lugano w Szwajcarii i tam zacząłem czytać nieprzetłumaczone na język polski książki wielkich dwudziestowiecznych teologów. Od książek odrywała mnie właściwie tylko odzywająca się co kilka dni potrzeba bycia z ludźmi.

Potrafię – jak sądzę – wskazać prace, które uformowały moją duchowość. Pierwsza to *Chrystus nasza Pascha* księdza Wacława Hryniewicza. To tytuł pierwszego tomu potężnego trzytomowego dzieła, chyba najważniejszego w jego dorobku. Czytałem je jeszcze przed wstąpieniem do seminarium i ono pokazało mi bogactwo, głębię i piękno teologii, zwłaszcza wczesnochrześcijańskiej myśli wschodnich

ojców Kościoła. Do dziś mam wielką słabość do tych dawnych tekstów. Druga książka to *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele* francuskiego dominikanina Yves'a Congara. Ona pomogła mi jakoś pogodzić moje pragnienie wewnętrznej wolności z byciem w Kościele, którego słabości ze szwajcarskiej perspektywy zobaczyłem chyba jeszcze wyraźniej. Pokazała, jak mądrze brać się za bary z Kościołem, który jednocześnie jest święty i grzeszny.

*

Pojęcie „neuroteologia", stanowiące inspirację dla naszych rozmów, oznacza interdyscyplinarny namysł nad fenomenem religii, w którym główną rolę odgrywają badania nad mózgiem. W 2010 roku ukazała się książka Andrew B. Newberga *Principles of Neurotheology* (Zasady neuroteologii), która jest pierwszą obszerniejszą próbą opisu metod, jakimi powinny się kierować takie poszukiwania. Kiedy pojawiły się pierwsze prace neuronaukowców dotyczące doświadczeń religijnych?

Sam termin „neuroteologia" rzeczywiście zaczął być używany stosunkowo niedawno, kilkanaście lat temu. Badania tego typu stały się możliwe głównie dzięki powstaniu technik obrazowania pracy mózgu takich jak PET (pozytonowa tomografia emisyjna) czy fMRI (funkcjonalny rezonans magnetyczny), rozwijających się dynamicznie od lat 70. i 80. XX wieku. Razem ze starszą techniką badania aktywności elektrycznej mózgu (EEG) pozwoliły one obserwować, które części mózgu są aktywne podczas wykonywania różnych czynności. Gdy zaczynałem pracę naukową w latach 50., było inaczej – w moim laboratorium badaliśmy głównie martwe mózgi szczurów – co często prowadziło do trudności w ocenie, czy wyniki nie są zaburzone przez procesy następujące podczas śmierci zwierzęcia.

Nowe techniki zastosowano między innymi do badania, co się dzieje w ludzkim mózgu podczas modlitwy i medytacji. Jeden z pierwszych takich eksperymentów przeprowadzono w drugiej połowie lat 80. – obserwowano grupę starszych zakonnic z amerykańskiej wspólnoty School Sisters of Notre Dame. Uczeni koncentrowali się na procesie starzenia, demencji starczej, ale część badań poświęcona została też przeżyciom religijnym.

Z perspektywy neurobiologa neuroteologia jest próbą zrozumienia, jak wygląda mózgowe zaplecze doświadczenia religijnego. Nauka może badać przeżycia mistyczne i religijne uniesienia w takim stopniu, w jakim pozwalają na to dostępne narzędzia i wiedza. Możemy starać się opisywać podstawy biochemiczne takich doznań albo dyskutować o ich ewolucyjnym znaczeniu, jednak nie badamy ich związku z opisanymi w różnych tradycjach bogami. Badamy jedynie fenomeny, rzeczy, do których mamy dostęp. Intrygującą i niepokojącą perspektywą może być jednak takie stymulowanie mózgu, by wywoływać przeżycia duchowe.

Twierdzi pan, że może istnieć maszyna do produkcji doświadczeń religijnych?

Teoretycznie rzecz biorąc, tak. Podejmowano nawet próby jej stworzenia, choć skuteczność takiej aparatury – przynajmniej tej skonstruowanej dotychczas – podawano w wątpliwość. Przykładem możliwości neuronauk jest dziś jednak między innymi pozbawienie ludzi zdolności do wydawania sądów moralnych. Osiąga się to poprzez blokowanie odpowiedniego miejsca w mózgu – a mianowicie złącza pomiędzy korą ciemieniową a skroniową – za pomocą techniki TMS (przezczaszkowego drażnienia silnym polem elektromagnetycznym). Podczas takiej stymulacji pozbawiamy badanego tak zwanej teorii umysłu odpowiedzialnej za odgadywanie toku rozumowania i myśli innych ludzi. Nie jest on wówczas

w stanie poddać ocenie moralnej obserwowanych przezeń zachowań (na przykład faktu zabrania jabłka ze straganu), ponieważ nie potrafi zrozumieć motywacji obserwowanej postaci (czy była głodna, czy był to psikus, czy jabłko było już kupione, i tak dalej). W konsekwencji nie potrafi wydać sądu, czy dane działanie było dobre czy złe.

Jest zatem prawdopodobne, że stymulacja pewnych części mózgu mogłaby powodować przeżycia religijne. Nie jestem jednak pewien jakości i intensywności tych doświadczeń. Zwłaszcza że nie odnaleziono jednego miejsca w mózgu – jakiegoś „punktu Boga" – który odpowiadałby za wszelkie doświadczenia religijne. Zakładanie istnienia takiego punktu trąciłoby zresztą niebezpiecznie Gallowską frenologią. Wskazuje się raczej, że podczas modlitwy czynne są różne części mózgu. Choć z pewnością wyróżnionym miejscem jest tak zwana wyspa (łac. *insula*), głębiej położona część kory, przykryta płatem skroniowym, stąd dawniej wiązano jej aktywność z pobudzeniem tego płatu. W artykule z 2016 roku *Ecstatic Epileptic Seizures: A Glimpse into the Multiple Roles of the Insula* (Ekstatyczne drgawki epileptyczne: rzut oka na wielorakie role wyspy) Markus Geschwind i Fabienne Picard przytaczają badania, według których u pacjentów z elektrodami wszczepionymi w przednią część kory wyspowej drażnienie prądem elektrycznym wywoływało aurę ekstatyczną. Już dziś poczucie obecności bogów i „jedności ze światem" mogą wywołać określone środki chemiczne. Być może w przyszłości dołączy do nich bezpośrednie fizykalne oddziaływanie.

Człowiek wierzący zakłada, że w doświadczeniach religijnych ma miejsce prawdziwy kontakt z transcendentnym „przedmiotem" – w systemach teistycznych byłby to Bóg. To istnienie przedmiotu doświadczenia – Boga – wywołuje proces, który my przeżywamy w określony sposób. Gdybyśmy doprowadzali za pomocą maszyny do

pewnego doświadczenia, to nie byłoby ono religijne w tym sensie, że nie byłoby doświadczeniem relacji, tylko jej symulacją; można by je co najwyżej nazwać analogicznym do religijnego.

Pytanie, które należałoby wówczas postawić, brzmiałoby następująco: czy potrafilibyśmy odróżnić doświadczenie religijne od analogicznego do religijnego? Oczywiście człowiek głęboko wierzący mógłby odpowiedzieć też, że to jakiś bóg steruje taką maszyną.

Rzecz w tym, że chyba nie mamy jeszcze badań eksperymentalnych, które mogłyby jednoznacznie wykazać, z jakim stopniem podobieństwa mamy rzeczywiście do czynienia w przypadku wizji narkotycznych czy wywołanych drażnieniem elektrycznym oraz wizji towarzyszących doświadczeniu mistycznemu. Czy rzeczywiście mózg działa wówczas podobnie, czy też raczej tylko kategorie, w których opisywano te doświadczenia, są zbliżone?

Z perspektywy teologa neuronauki oferują wiedzę, która pozwala między innymi pogłębić rozumienie tego, co się z nami dzieje podczas modlitwy. Często zresztą potwierdza przy tym stare intuicje zakorzenione w tradycjach duchowych Wschodu i Zachodu. Jednocześnie jednak neuronauki stanowią wyzwanie. Dla teologów, ale i dla filozofów. Przykładowym problemem jest kwestia relacji ciała i duszy. Klasyczna antropologia – teologiczna i filozoficzna – sytuowała wolę i intelekt w duszy, nieraz całkowicie poza ciałem. Neuronauki pokazują jednak ich głębokie materialne uwarunkowania. Wyłania się w tym miejscu na przykład problem naszej wolności, tego, czy mamy wolną wolę i za co jesteśmy w naszym życiu odpowiedzialni. Zadaniem teologii jest wobec tych wyników ostrożna reorganizacja swojego myślenia o człowieku tak, by nie pozostawało ono w sprzeczności

z podstawowym obrazem świata przynoszonym przez nauki, a jednocześnie przechowywało nasze podstawowe intuicje religijne. Musi to być możliwe, bo opis teologiczny i naukowy odnoszą się ostatecznie do tego samego stworzonego przez Boga świata, tylko pod różnymi kątami. Chodzi tylko o to, by nie były ślepe i zamknięte na siebie nawzajem. Dziś wiemy już dobrze, że opis świata w naukach przyrodniczych jest do pewnego stopnia prowizoryczny – kolejne odkrycia za chwilę go zmodyfikują. Zatem teologia musi też zachowywać pewien dystans. Nieraz trzeba poczekać, aż wiedza naukowa się ustabilizuje, a dopiero potem wydobywać jej antropologiczne implikacje. Tak jest też w przypadku neuronauk. Zdaje się, że dopiero zadrapaliśmy powierzchnię poznania…

Konsekwencje wyników neuronauk trapią nie tylko ludzi wierzących. Może przy tym chodzić nie tylko o wynikające z nich problemy teoretyczne, ale i o zastosowanie tych wyników w praktyce. Z jednej strony oferują nam one fantastyczne możliwości: osoby sparaliżowane mogą swoimi myślami sterować komputerem i komunikować się z otoczeniem, a ludzie niewidomi dzięki zaimplantowanym sztucznym siatkówkom będą znów prowadzić samochód. Z drugiej strony jednak obawiamy się możliwości czytania w naszych myślach, budowy doskonałych wykrywaczy kłamstw albo badań pozwalających wykryć, że nasze dziecko ma duże predyspozycje, by zostać w przyszłości psychopatą. Co mielibyśmy z nim wówczas zrobić? Porzucić, odizolować od społeczeństwa, próbować wychować je mimo wszystko?

Przypomnę też wizję psychocywilizacji, którą przedstawił wybitny badacz mózgu José Delgado w książce z końca lat 60.: *Physical Control of the Mind: Toward a Psychocivilized Society* (Fizyczna kontrola umysłu: W stronę psychocywilizowanego społeczeństwa). Delgado wszczepiał zwierzętom elektrody w okolice podkorowe i aktywując je drogą radiową,

zmieniał ich zachowanie, wpływając na przykład na ich poziom agresji. Spektakularne były jego pokazy z bykami z korridy, gdy kierował nimi za pomocą odpowiedniego sterownika. W swojej książce poważnie rozważał takie działania wobec ludzi groźnych dla władz bądź dla społeczeństwa. Przyszłość, w której możliwe byłyby tak głębokie modyfikacje podstawowych funkcji mózgu, może nas więc słusznie niepokoić.

To są jedne z wielu możliwych konsekwencji rozwoju neuronauk. Na razie przynależą one wciąż bardziej do działu literatury *science fiction*, choć mogą przecież stać się rzeczywistością.

Neuronauki są dziś zarówno źródłem wiedzy, jak i wyzwaniem dla myślenia religijnego. A czy neurobiolog może skorzystać z perspektywy oferowanej przez filozofię i teologię?

Refleksja humanistyczna jest ważna dla naukowca co najmniej z trzech powodów. Po pierwsze, teolog czy filozof mogą stawiać ciekawe pytania dające podstawę do prowadzenia badań neurobiologicznych. To może być na przykład pytanie o istnienie wolnej woli, której neurologiczny odpowiednik naukowcy będą próbowali odkryć. Nauka rozwija się bowiem zarówno dzięki rozwojowi technologicznemu, jak i dzięki podejmowaniu właściwych kwestii. Od teologa nie oczekuję planu nowego skanera mózgu, ale formułowania inspirujących pytań, które zmuszą mnie do znalezienia przekonujących odpowiedzi.

Po drugie, teolog opisuje i analizuje teorie pojawiające się już w dziejach kultury. Filozoficzne i religijne koncepcje duszy albo źródeł moralności mogą nieść ze sobą ciekawe intuicje, rozwijają nasze zrozumienie tematu, proponują inną perspektywę.

Trzecia kwestia zaś to rozważenie etycznych i społecznych konsekwencji naukowych odkryć. Teolog może pomóc ująć problemy

naukowe w szerszym kontekście codziennych ludzkich doświadczeń oraz dylematów, które rodzi postęp nauki.

Uczestniczyłem w Krakowie w różnych nieformalnych spotkaniach przyrodników i humanistów. Jedno z nich organizował w latach 90. ksiądz profesor Wojciech Grygiel, który jest też doktorem chemii. Spotykaliśmy się na Wawelu – co było dodatkowym walorem – w gronie neurobiologów, psychiatrów i teologów. Myślę, że takie rozmowy mają wielki sens. Nie tylko teolodzy pytają przecież o sprawy fundamentalne. Interesują one również przyrodnika, który spędził życie na laboratoryjnych eksperymentach. Ja jestem facetem od szczurów, ksiądz zajmuje się Jezusem Chrystusem, ale obaj mierzymy się z tą samą rzeczywistością, w której razem żyjemy.

Rozdział I

Czy Jezus miał zespół Geschwinda?

ks. Grzegorz Strzelczyk

Jerzy Vetulani

Doznał pan kiedyś czegoś, co nazwałby doświadczeniem religijnym?

Cóż, siedząc przy szemrzącym źródełku albo wpatrując się w rozgwieżdżone niebo, mam czasem poczucie jedności czy cudowności świata. Ten zachwyt pięknem i elegancją otaczającej przyrody nie ma jednak nic wspólnego z wiarą we wszechmocnego stworzyciela, anioły czy zastępy świętych w niebiosach. Czy to już można zaklasyfikować jako doświadczenie religijne?

Myślę, że każde, nawet codzienne, wydarzenie zawiera pewien potencjał kontaktu z Bogiem i może być zinterpretowane jako religijne. Zależy to od nastawienia konkretnego człowieka i tego, czy odnosi on swoje przeżycie do Transcendencji.

To moje doświadczenie zatem odpada, skoro z żadnym bóstwem go nie powiązałem.

Czasami myślę, że religijność jest pod pewnymi względami podobna do fundamentalnych kategorii postrzegania świata – czasu i przestrzeni. Tak jak postrzegamy wszystkie zdarzenia w czasie i w przestrzeni, tak niektórzy z nas dostrzegają w nich jeszcze działanie nadprzyrodzonych sił. Inni zaś nie widzą ich wcale, podobnie jak niektórzy ludzie nie odczuwają upływu czasu.

Gdy wierzący i niewierzący idą razem przez góry i przeżyją coś niezwykłego, doświadczą szczęścia i harmonii, to wierzący będzie miał skłonność do ujęcia tego, co się wydarzyło, w kategoriach religijnych,

a niewierzący niekoniecznie. Jednakże teista wierzy również, że prawdziwe doświadczenie religijne to wynik nie tylko odpowiedniego nastawienia człowieka czy euforii w jego mózgu powstałej pod wpływem endorfin, ale że w tym wydarzeniu doszło również do prawdziwego spotkania z Bogiem.

A wtedy my, ateiści, uznajemy za Laplace'em, że hipoteza Boga nie jest nam potrzebna do wyjaśnienia tego zjawiska…

Wierzycie, że można użyć brzytwy Ockhama, której zasada głosi, że nie należy mnożyć bytów ponad potrzebę…

I tniemy tą brzytwą, aż wióry lecą.

Istnieją bardziej spektakularne przeżycia religijne, dla których próbuje się opisać ich neurobiologiczne podstawy. Myślę o tym, co dawniej nazywało się padaczką skroniową czy też padaczką Dostojewskiego. Przez długi czas sądzono, że powoduje ją napadowe pobudzenie płatu skroniowego. Okazało się jednak, że odpowiada za nie wspominana już przeze mnie, „schowana" za płatem skroniowym część kory, czyli wyspa. Ostatecznie tę przypadłość nazywa się drgawkami ekstatycznymi.

Te drgawki to krótkie epizody wyłączenia świadomości z otaczającego świata połączone z uczuciem niezwykłego szczęścia lub głębokiego doświadczenia duchowego. Dla obserwatora trwają kilka sekund, ale nie wiemy, jak długie wydają się osobom, które je przeżywają. Podejrzewam zresztą, że często percepcja czasu we śnie nie ma wiele wspólnego z czasem realnym. Podczas minutowej drzemki możemy mieć szalenie skomplikowane sny. Przeżywanie czasu zależy wówczas od liczby przechodzących przez mózg impulsów.

Jeden z pacjentów w Szwajcarii, zmagający się z nowotworem w korze wyspowej, miał wizje zbliżone do tych opisywanych przez świętą Teresę z Ávili. Neuroobrazowanie przeprowadzone w trakcie drgawek wskazało na wzmożoną aktywność wyspy. To miejsce w mózgu wydaje się szczególnie ważne dla naszego życia duchowego i mistycznego. Jej przednia część integruje bowiem doznania takie jak ból i rozkosz, co przy jej ponadprzeciętnej aktywności może wywołać bardzo intensywne przeżycia.

Drgawki ekstatyczne przypisuje się czasem założycielom nowych religii: zdarzają się u nich napady epilepsji jak u świętego Pawła na drodze do Damaszku, obraz płonącego krzewu jak u Mojżesza czy nawet wizja pierwszego UFO, jak u Ezechiela. Z padaczką ekstatyczną mogli też borykać się Mahomet i założyciel Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich (mormonów) Joseph Smith junior. Padaczka częściej występuje w warunkach niskiego ciśnienia. Może dlatego więcej objawień występuje w górach niż nad morzem. Co ciekawe, gdy Rafael maluje *Przemienienie Pańskie* na górze Tabor, to wśród zadziwionych ludzi wpatrujących się w Jezusa ukazuje również młodego chłopca w trakcie ataku epilepsji.

We współczesnych badaniach stwierdzono też, że niektóre osoby cierpiące na padaczkę skroniową czy wyspową (jeżeli można nazwać to cierpieniem, Dostojewski uważał wszak, że dzięki niej doświadczył nieba) cechuje tak zwany zespół Geschwinda. Ludzie nim dotknięci zwykle bardzo lubią nauczać, pozostawiają po sobie wiele historii, które są powtarzane przez ich uczniów. Uczniowie są dla nich zresztą zwykle bliżsi niż własna rodzina. Mają ataki gniewu, ale pozbawione przemocy. Ich seksualność jest nietypowa – albo są skłonni do ascezy i zupełnej abstynencji, albo hiperseksualni.

Zespół Geschwinda może wydawać się czymś charakterystycznym dla liderów religijnych. Czy jednak diagnozowanie schorzeń u osób żyjących dwa tysiące lat temu nie budzi niekiedy pańskich wątpliwości?

Oczywiście można powiedzieć, że nie wiadomo nawet, czy ktoś taki jak prorok Ezechiel w ogóle istniał, a co dopiero, czy można mu przypisać określone zaburzenie. Opieramy się jednak w tych przypuszczeniach na opisie pewnych objawów, które dotarły do nas dzięki ówczesnym świadectwom.

Kiedyś opowiadałem o tym wszystkim na wykładzie dla uzdolnionej młodzieży z Krajowego Funduszu na rzecz Dzieci i jeden chłopiec zapytał: „Panie profesorze, a czy Pan Jezus miał zespół Geschwinda?". Odpowiedziałem mu, że gdybym miał wysłać swojego jedynego syna pomiędzy „dzikusów", wyposażyłbym go możliwie jak najlepiej. Nie sądzę bowiem, aby zespół Geschwinda był patologią w znaczeniu fenomenu szkodliwego dla życia, zdrowia czy dla otoczenia. Myślę raczej, że on daje człowiekowi nowe możliwości, pozwala wejść w inny świat, wydobyć się z rutynowego myślenia. To rodzaj talentu. El Greco nie malowałby w sposób, w jaki malował, gdyby nie był schizofrenikiem.

Z perspektywy chrześcijańskiej przyjmujemy, że Bóg ukazuje się i udziela, wchodząc w materię. Inaczej nie mielibyśmy do Niego dostępu. Bóg może działać również poprzez drgawki ekstatyczne, poprzez coś, co moglibyśmy nazwać chorobą, a co czasem jest dyspozycją do pewnego rodzaju doświadczeń cennych dla jednostki i dla wspólnoty. Być może także ściśle religijnych.

Jeśli norma miałaby oznaczać średnią, czyli przeciętną, to geniusz – w tym geniusz religijny – byłby zawsze bliski szaleństwu czy patologii. W tym sensie sam Jezus także by był „patologiczny". Ciekawy jest

przykład reformatorów religijnych – takich jak święta Teresa z Ávili – którzy ze względu na swoją odmienność czy radykalizm początkowo nawet przez swoich towarzyszy byli postrzegani jako wariaci i heretycy. Uznanie ich religijnego geniuszu przychodzi dopiero z czasem. Gdy okazuje się, że w ich szaleństwie jest metoda, że odkrywa się dzięki nim jakiś ważny aspekt Ewangelii, znajdują kontynuatorów podążających za ich intuicjami.

Przyczyną geniuszu jest znikanie pewnych elementów hamulcowych. Blokując niektóre drogi w rdzeniu, możemy uczynić ze zwykłego człowieka matematycznego sawanta. Z perspektywy biologicznej lepiej być jednak nieco prymitywniejszym, ale zachować elastyczność. Niestety, za geniusz trzeba zapłacić.

Pan profesor pisze także często o wpływie narkotyków na życie religijne…

To fascynujący temat. Substancje psychoaktywne pozwalają spojrzeć na rzeczywistość w nowy sposób, co owocuje w wielu dziedzinach, nie tylko w religii, ale również w nauce i sztuce. Noblista Kary Mullis, odkrywca reakcji łańcuchowej polimerazy, twierdził, że zawdzięcza swoje idee głównie zażywaniu w czasach studenckich dużych dawek LSD. One uwolniły i rozwinęły jego wyobraźnię. Znamy też przykłady wielu wybitnych artystów, dla których narkotyki były bardzo ważne w procesie twórczym. Wystarczy wymienić takie nazwiska jak Baudelaire, Rimbaud czy nasz Witkacy.

Dyskutuje się o tym, jaki wpływ na różne tradycje religijne miały enteogeny, czyli środki halucynogenne, które – jak się czasem mówi – „budzą Boga w człowieku”. Wydaje się, że wpisane są one w całą historię

ludzkości. Z badań antropologicznych znane są dobrze rytuały z obu Ameryk związane z zażywaniem pejotlu i innych substancji psychoaktywnych. U ludów syberyjskich pito wywar z popularnego w polskich lasach muchomora czerwonego. Powodował on halucynacje. Uczestnicy rytuału wypijali później własny mocz, ponieważ kwas ibotenowy, muskazon i muscimol zawarte w muchomorze nie są w pełni metabolizowane i w niezmienionej postaci są wydalane z moczem. Spożycie moczu dawało więc ciąg dalszy halucynacji. Warto jednak zaznaczyć, że istniała społeczna kontrola nad przyjmowaniem tych środków. Nie cieszono się narkotykami na własny użytek w odosobnieniu, lecz były one zawsze częścią rytuału.

Twierdzi pan, że ślady używania enteogenów obecne są również w Biblii.

Znakomity artykuł interpretujący różne epizody z życia Mojżesza jako wynik zażycia substancji psychoaktywnych napisał Benny Shanon, psycholog z Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie. Zwróćmy zresztą uwagę na to, co przynieśli Mędrcy w darze Dzieciątku Jezus. Mirrę i kadzidło, czyli substancje psychotropowe. A manna, która spadła z nieba, gdy Żydzi szli przez pustynię? Podejrzewa się, że były to szczątki halucynogennych grzybów pozwalające Żydom we wschodzącym słońcu zobaczyć glorię Pana. W Księdze Daniela opisana jest słynna uczta, podczas której Baltazar każe podać wino w naczyniach wykradzionych przez Nabuchodonozora ze świątyni jerozolimskiej. Miały być w nich przechowywane resztki świętego pokarmu, manny. W czasie uczty biesiadnicy mieli przerażającą wizję: „ukazały się palce ręki ludzkiej i pisały za świecznikiem na wapnie ściany królewskiego pałacu” (Dn 5, 5). Jak pamiętamy, odczytane przez proroka Daniela słowa *Mene, mene, tekel*

ufarsin (Dn 5, 25) wieszczyły rychłą śmierć króla Baltazara, która nastąpiła jeszcze tej samej nocy. Zdarzenia z uczty – halucynacja z piszącą ręką, przerażenie jej uczestników – nasuwają skojarzenia z efektami zażycia substancji o nazwie psylocybina. Jak dowodzą badacze, na terenie Izraela rośnie kilka gatunków grzybów *Psilocybe*, które ją zawierają.

Zdani jesteśmy tutaj po części na spekulacje. W tradycji biblijnej doświadczenie religijne ma służyć więzi z Bogiem. Przeżycia i wizje są jej ubocznymi skutkami. I to wcale niekoniecznie szczególnie pożądanymi. Zatem nie tylko trudno by było uznać przeżycia indukowane chemicznie za autentyczne (bo nie są wywołane faktycznym przeżyciem relacji z Bogiem), ale też w ogóle za pożyteczne.

Na podstawie licznych świadectw antropologicznych podtrzymuję mój osąd, że narkotyki znajdują się u źródeł niemal każdej religii. Ale Kościół musiał wytworzyć jakieś sposoby, by odróżniać wizje pochodzące jego zdaniem od Boga czy Maryi od iluzji wyobrażeń religijnych uznawanych nawet w kręgach kościelnych za niezbyt poważne. Duchowni nie lubią chyba, gdy wierni ze zbyt dużą atencją traktują na przykład pareidolie, czyli pojawiania się różnych obiektów odbieranych jako wizerunki Matki Boskiej czy Jezusa na brudnej szybie, na drzewie albo na toście, prawda?

„Poznacie ich po ich owocach” (Mt 7, 16). Podstawową zasadą rozeznawania, czy czyjeś doświadczenie albo charyzmat pochodzą od Boga, jest ocena długotrwałych konsekwencji jego działań. Gdy chodzi o objawienia maryjne, to są one przyjmowane przez Kościół, jeżeli, po pierwsze, nie przynoszą złych owoców – na przykład w postaci podziałów doktrynalnych między wyznawcami; po drugie, gdy nie potrafimy ich w pełni wytłumaczyć przyczynami naturalnymi, i po

trzecie, gdy ich treść nie przeczy podstawom dogmatycznym, nauczaniu samego Jezusa. Katolik nie jest zobowiązany do wiary w orędzie z Fatimy. Przyjmujemy jednak, że objawienia indywidualne mogą pochodzić od Boga i dlatego mogą być cenne także dla innych osób.

Bliskie mi jest przekonanie, które wskazuje, że należy dystansować się od silnych przeżyć emocjonalnych i wszelkiego rodzaju wizji. I ekstaza, i każdy obraz odwracają od właściwego przedmiotu doświadczenia. On zawsze pozostaje w ciemności. To jest „*nada*" – „nic". Gdy pojawia się nicość, to ona właśnie najbardziej zbliża nas do obecności Boga. Zapachy, dźwięki, kształty i kolory podczas kontemplacji nie są tym, co najważniejsze. Jak mówił słynny mistyk Jan od Krzyża: „Aby dojść do poznania wszystkiego, nie chciej poznawać czegoś w niczym (…). Gdy zatrzymujesz się nad czymś, przestajesz dążyć do wszystkiego" (*Góra doskonałości*, 3).

Ładnie powiedziane.

Celem mistyka jest uchwycenie samego Boga. Nie może się on zatrzymać na czymkolwiek innym. Odróżnia to mistykę od pobożności ludowej – wytrenowany mistyk wie, że nawet wizja Boga czy głos Boga to nie jest jeszcze sam Bóg.

Bo wizja ta pochodzi ze zmysłów, a prawdziwe poznanie duchowe może i powinno być niezmysłowe, na przykład intuicyjne.

To szczególne poznanie, pozbawione formy i puste. Jan od Krzyża pisze, że wewnątrz ciemności rozjaśnia się wszystko. Z najgłębszej ciemności wychodzi się ze zrozumieniem całości rzeczywistości. Ale nie jest to zrozumienie, które da się w jasnych pojęciach przekazać innym. Owszem, wcześniejsze etapy są możliwe do opisania. Ale ostateczne

doświadczenie jest dostępne tylko w przeżyciu. Jeśli daje się opisać, nie jest to Bóg.

Jako neurobiolog nie bardzo mogę podzielić to stanowisko – ta retoryka jest mi obca, ponieważ neguje obiektywną możliwość podważenia hipotezy. W życiu codziennym zmysły są absolutnie konieczne, bo one pozwalają nam – w granicach swoich możliwości – poznawać świat i trzymają nasz umysł w ryzach. Gdy prowadzimy eksperymenty z deprywacją sensoryczną, czyli z usunięciem z naszego otoczenia wszelkich bodźców działających na nasze zmysły, po pewnym czasie pojawiają się halucynacje. Czy one – czyli ta wolna, nieskrępowana praca mózgu – byłyby już świadectwem transcendencji czy też to wyłącznie patologia? Oczywiście mistyk powiedziałby, że póki pojawiają się halucynacje, to wciąż jesteśmy zależni od naszych ułomnych zmysłów. Pytanie jednak brzmi: co znajdziemy w tej mistycznej nicości? Czy w tej ciemności znajduje się jakieś światło czy może wyłącznie ciemność?

Ciekawe, że wiele relacji z doświadczeń mistyków Wschodu i Zachodu jest ze sobą zbieżnych. Czasem zaskakuję studentów, dając im do lektury fragmenty *Drogi na górę Karmel* Jana od Krzyża, nie zdradzając, kto jest autorem. Po przeczytaniu studenci nieraz odpowiadają, że jest to tekst buddyjski. Mimo że wychodzimy z różnych założeń, to ostateczne zapisane doświadczenia są dość podobne; duże znaczenie mają na przykład kategorie światła i ciemności. Dzieli nas odpowiedź na pytanie, co jest przedmiotem owego doświadczenia. Czy jest nią buddyjska pustka w znaczeniu kompletniej nieobecności i nicości? Czy to właśnie pustka i nirwana jest celem samym w sobie? Czy ona jest najbardziej pożądana? A może celem jest zbliżenie i zjednoczenie z Kimś, z inną Osobą, jak w mistyce

chrześcijańskiej, żydowskiej i muzułmańskiej? Ta różnica niesie za sobą konsekwencje poznawcze. W buddyzmie rozjaśnienie rzeczywistości doczesnej nie ma znaczenia, bo sama ta rzeczywistość jest go pozbawiona. Religie Abrahamowe, podzielając wspólną ideę stworzenia, postrzegają świat jako zasadniczo dobry. Doświadczenie mistyczne pozwala przeżyć harmonię świata jako całości.

Mistyk nie potrafi ująć w słowach tego, czego się dowiedział. Owa wiedza ma jednak wpływ na jego poczucie jedności całej rzeczywistości. A przez to także, choć wtórnie, na ogląd i zrozumienie poszczególnych rzeczy, zjawisk i doświadczeń oraz – może nawet bardziej – na decyzje, które podejmuje.

To oczywiste, że posługując się językiem – systemem komunikacji o pewnym określonym, ograniczonym zasobie leksykalnym i frazeologicznym – pewne doświadczenia pozostaną nieopisywalne. Zresztą trudne jest nawet nazywanie jakości zmysłowych. Kto z nas potrafi dokładnie zapamiętać i nazwać smaki czy zapachy? Ale w opisach mistyków do pewnego momentu pojawiają się porównania znane większości z nas. Na przykład uczucie przyjemności, kiedy jestem spragniony i w końcu wypijam szklankę wody.

Jestem przekonany, że istnieją różne rodzaje poznania, że poznanie dyskursywne czy naukowe nie jest jedyne, choć dla racjonalisty zawsze będzie miało pierwszeństwo nad pozostałymi. No i oczywiście kłopot sprawia nam zintegrowanie wiedzy, która pochodzi z nauki, z doświadczeniem estetycznym, egzystencjalnym czy mistycznym.

Ważne jest też to, że wspólnoty religijne, dzięki wiedzy skumulowanej przez pokolenia metodą prób i błędów, potrafią wprowadzać w ten rodzaj doświadczeń. Potrafimy do pewnego stopnia „wytrenować”

mistyka. Nie jesteśmy w stanie spowodować tego, co jest istotą sprawy, czyli kontaktu z Bogiem. Ale ćwicząc medytację, możemy przygotować miejsce na Bożą obecność – zwłaszcza pewien rodzaj otwarcia, uwagi, wrażliwości, nastrojenia. Oczywiście chrześcijaństwo kładzie na te praktyki mniejszy nacisk niż tradycje Wschodu, dla których jest to podstawowe narzędzie do osiągnięcia nirwany. Dla chrześcijan centralne dla zbawienia jest jednak przebaczenie, a nie doświadczenie mistyczne.

Zastanawiam się, czy mówiąc o objawieniach, mistyce i medytacji, nie mówimy o rzeczach, które – koniec końców – są elitarne i niedostępne dla większości ludzi religijnych?

Niekoniecznie. Na przykład różaniec albo koronka to w katolicyzmie typowe modlitwy medytacyjne. Oczywiście mamy różne stopnie zaawansowania w medytacji i różne jej szkoły. Ale przynajmniej na tym pierwszym, początkowym etapie znajduje się wielu wierzących. Gdybyśmy jeszcze – tu już myślę szczególnie o polskim Kościele – mocniej te wątki akcentowali w duszpasterstwie, to można by było owego elitaryzmu uniknąć. Mam wrażenie, że bardzo wielu ludzi szuka autentycznego pogłębienia swojego duchowego doświadczenia, bo na podstawie tego, co już przeżyli w ramach zwykłego chodzenia do kościoła, przeczuwają bardziej lub mniej jasno, że „tam" jest coś głębiej…

Myślę też, że w XX wieku nastąpiła bardzo poważna zmiana cywilizacyjna, utrudniająca medytację. Nasze babcie i dziadkowie, pracując ciężko na roli i wykonując pewne powtarzalne czynności, mieli stały obszar predysponowany do medytacji. Mnisi, pracując fizycznie, na okrągło śpiewali określone psalmy. Nasze babcie zaś,

szydełkując, również śpiewały na okrągło wciąż te same pieśni. Praca fizyczna, niewymagająca skupienia myśli, pozwalała przeżywać wiele godzin w medytacyjnym nastrojeniu.

Mam wrażenie, że wynalazkiem, który dramatycznie zmienił w tym kontekście naszą socjalną pajęczynę, była telewizja. Nie tylko na wsi, ale i w mieście. Doskonale pamiętam tę zmianę w latach 60., gdy pojawiły się w mieszkaniach pierwsze telewizory. Odtąd na imieninach zamiast wspólnych rozmów przy stole część czasu poświęcaliśmy na wgapianie się w jedną małą skrzynkę, na której był czarno-biały, w gruncie rzeczy nudny, obraz. Telewizor stał się nieodłącznym towarzyszem życia, dziś tę rolę przejmuje – z jeszcze większą siłą – smartfon.

Telewizja, choć nie tylko, zlikwidowała tę naturalną przestrzeń ciszy, która dawała czas dla medytacji. Dziś musimy dużo bardziej świadomie wydzielać w naszym życiu czas na modlitwę czy na bycie z samym sobą. Część z nas potrzebuje odpowiedniego coachingu w tej dziedzinie. Myślę, że powoli rośnie świadomość tego braku i stąd wynika na przykład popularność długiej i trudnej pielgrzymki do Santiago de Compostela, która też nieraz łączy wierzących i niewierzących. Odpowiada ona na poczucie jałowości naszego stylu życia i znużenie nim.

Moja żona dwukrotnie brała udział w pielgrzymce do Częstochowy i twierdzi, że wróciła z niej szczęśliwsza. W pielgrzymce jest z pewnością jakaś przyjemność z rytmu marszu i z rytmu pieśni. To rzecz zdrowa i dobra dla mózgu.

Co roku staram się pięć, sześć dni spędzić samotnie w dość wysokich górach. Jedną z rzeczy, które zauważyłem u siebie, jest naturalność

medytacji podczas wędrówki. Trzeba wziąć ze sobą jedną myśl czy modlitwę i ją powtarzać. Wtedy idzie się najlepiej. To świetne doświadczenie. W drugim, trzecim dniu samotności wycisza zupełnie.

Osobiście wolę chodzić po lesie. Regularnie na wakacje jeżdżę na Polesie, gdzie mieszkam z dala od innych domów, niedaleko bagien i granicy parku narodowego. Samotny spacer po lesie daje wielką przyjemność. Las szumi, pięknie pachnie. W odróżnieniu od majestatycznych gór ma w sobie ludzką miarę, którą doceniam.

Myślę, że istnieje dość szerokie spektrum doświadczeń religijnych oraz zróżnicowanie w ich ujęciu. Od tych zwykłych, codziennych, kiedy przeżyciem religijnym może być praca czy każde spotkanie z człowiekiem, po ową mistyczną koncentrację w ogołoceniu, kiedy jedynym przedmiotem mojego doświadczenia jest Bóg, a ja sam znikam w tle wraz z całym światem.

Wie ksiądz, doświadczenie mistyczne to coś, co pozwala mi przychylniej patrzeć na religię. Większość ludzi przyjmuje religię dominującą w miejscu, w którym przyszli na świat, pozostają całe życie katolikami, muzułmanami czy hinduistami i skłonni są uważać, że tylko ich grupa wyznaniowa będzie zbawiona, a inni potępieni. Żeby od rzeczy tak przypadkowej jak miejsce urodzenia uzależniać wieczne szczęście, to wydaje mi się – na zdrowy rozsądek i na miłosierdzie Boże – niemożliwe do przyjęcia i okropne. Lecz doświadczenie mistyczne w rozwiniętych intelektualnie systemach religijnych pokazuje głębię, złożoność i jedność świata. Gdy rozpoznajemy ową jedność w różnych tradycjach, to możemy uznać – tak jak ja – że nasze mózgi zbudowane są na jednym planie albo – jak czynią niektórzy mistycy – że istnieje jakiś absolut o charakterze bardziej uniwersalnym, który nie

musi być ani chrześcijańskim Panem Bogiem z siwą brodą, ani nawet moimi ukochanymi hinduistycznymi bóstwami – Ganeśą i Hanumanem. Ta druga wizja pozostanie jednak zupełnie nienaukowa.

Możemy też uznać, że jedna z religii ma rację, ale wyznawcy innych nie tracą szansy na zbawienie. Bo Logos obecny jest wszędzie. Już starożytni ojcowie Kościoła, jak Klemens z Aleksandrii albo Ireneusz z Lyonu, dostrzegali, że doświadczenie Boga możliwe jest nie tylko dla chrześcijan, bo ziarna Logosu rozsiane zostały przy stworzeniu po całej ziemi. Wierzę, że objawienie Jezusa było absolutnie wyjątkowe w ludzkich dziejach i nigdzie indziej nie mamy tak bliskiego i łatwego dostępu do Boga ujawniającego się w świecie, ale wierzę też, że w tymże świecie jest zaszyty interfejs, dzięki któremu możemy komunikować się z Bogiem. A tym bardziej – Bóg może mówić do nas. I dotyczy to nie tylko chrześcijan, ale ludzi w ogóle.

Mnie jednak jako ateistę – przynajmniej zgodnie z doktryną chrześcijańską – czekają po śmierci wieczne męki i potępienie. Jak mówi Apokalipsa: „Udziałem zaś bojaźliwych i niewierzących, i skalanych, i zabójców, i wszeteczników, i czarowników, i bałwochwalców, i wszystkich kłamców będzie jezioro płonące ogniem i siarką. To jest śmierć druga” (Ap 21, 8). Ale nie załamuję rąk. W końcu, jak powiedział Mark Twain, oba miejsca mają swoje zalety: niebo – klimat, piekło – towarzystwo [*śmiech*].

Obawiam się, że muszę pana w tym względzie rozczarować, jeśli nie wręcz zasmucić: z tym potępieniem to może nie być taka prosta sprawa. Bo jakkolwiek grzesznicy są zagrożeni piekłem, to jednak żeby coś było grzechem, musi być świadomie i dobrowolnie wybierane jako zło… Stąd w katolickim nauczaniu kategoria „ludzi dobrej woli”: tych,

którzy nie podzielając wiary w Chrystusa (czy w ogóle dystansując się od religii), starają się żyć zgodnie z sumieniem. Ostatecznie i tak wyląduje pan przed Bogiem. I może się okazać, że jednak to towarzystwo uzna pan za lepsze – niezależnie od klimatu [*śmiech*].

Rozdział II

Czy biologia obaliła przekonanie o istnieniu wolnej woli?

ks. Grzegorz Strzelczyk

Jerzy Vetulani

Biblijny opis stworzenia zawiera w sobie dwie podstawowe prawdy: pierwsza, że cała rzeczywistość, którą znamy, istnieje dzięki Bogu, a druga, że człowiek staje wobec Niego jako wolna istota, zdolna do podejmowania autonomicznych decyzji. Na tych dwóch przesłankach opiera się znaczenie opowieści o drzewie poznania dobra i zła oraz o grzechu pierworodnym. Całe późniejsze dzieje człowieka opowiedziane są z tej perspektywy: na skutek wolnego wyboru historia staje się dziejami zbawienia, w których Bóg usiłuje na powrót dotrzeć do człowieka. Człowiek jest wolny – oto jedno z głównych przesłań biblijnej opowieści.

Filozoficzny dylemat, który często podnoszono, to pytanie, jak połączyć boską wszechwiedzę z ludzką wolnością. Czy jeżeli Bóg już wie, co zrobię, to moje działanie można jeszcze nazwać wolnym? Czy Ewa mogła nie zerwać owocu z drzewa poznania?

Problem bliższy neuronaukom, ale również powiązany z wolnością, to temat wzajemnych relacji ciała i *psyche*. Portugalski neurobiolog António Damásio w książce *Błąd Kartezjusza* świetnie pokazuje, jak nasza osobowość, charakter i temperament, a w konsekwencji i popełniane czyny, zależne są od naszego mózgu. A zatem i od zmian, które mogą w nim zachodzić w wyniku wypadku bądź choroby. Damásio opisuje fascynujący przypadek Phineasa Gage'a – amerykańskiego robotnika kolejowego z połowy XIX wieku – dobrze znany dzięki relacjom z ówczesnej prasy. Gage pracował przy budowie kolei, a jego zadanie polegało na ubijaniu żelaznym prętem przygotowanych wcześniej ładunków wybuchowych.

Pewnego razu doszło do wypadku, w wyniku którego taki potężny pręt o długości metra i średnicy trzech centymetrów został wystrzelony do góry. Przebił robotnikowi twarz, uszkadzając mózg i przeleciał na wylot przez czaszkę. Ku zdumieniu ludzi, którzy widzieli to okropne zdarzenie, okazało się, że Gage po wybuchu upadł, ale zaraz wstał, niesłychanie wulgarnie przeklinając, czego nigdy przedtem nie czynił. Po krótkiej rekonwalescencji powrócił do pracy. Bardzo się jednak zmienił. Niegdyś sympatyczny, wesoły i koleżeński, po wypadku stał się ponury i grubiański. W wyniku uszkodzenia płatów czołowych, w tym kory przedczołowej, stał się innym człowiekiem, a jego nową osobowość można było określić jako psychopatyczną.

Historia Gage’a to bodaj pierwszy dobrze opisany przypadek socjopatii nabytej. Znamy jednak dziś również przykłady pedofilów, u których rozwinął się guz mózgu, przemieszczając prawą korę orbitofrontalną i zgniatając część brzusznoboczną. Po usunięciu guza wszystkie pedofilskie skłonności zniknęły – przed operacją kora była gnieciona przez nowotwór i nie mogła działać właściwie. Powróciły jednak, gdy guz zaczął odrastać. Badania Damásia i innych neurobiologów potwierdziły, że uszkodzenia w obrębie brzuszno-przyśrodkowej kory przedczołowej prowadzą do zmniejszonej kontroli nad emocjami oraz niższej zdolności do empatii. To zresztą powszechnie znane doświadczenie również przy innych zaburzeniach. Niekiedy wspaniałe osoby po wylewie stają się bardzo nieprzyjemne. Część osób robi się wredna na starość. Dlaczego? Przez epizody niedokrwienne, które prowadzą do uszkodzenia elementów hamujących w korze.

Pojawia się zatem uzasadnione pytanie: na ile jesteśmy świadomi tego, skąd wynika nasze zachowanie, i w jakim stopniu możemy nim kierować? W skrajnych przypadkach zaburzenia w połączeniach neuronów powodują,

że stajemy się innymi ludźmi: mordercą, pedofilem albo pozbawionym emocji socjopatą.

W reakcji na takie badania teologia chrześcijańska próbuje wykroczyć poza swoją tradycyjną antropologię, która niemal separowała wymiar duchowy od materialnego. Ten podział był wygodny, ponieważ sferę duchowości i moralności można było wówczas rozważać jako coś autonomicznego od biologii. Dziś widać jednak, że taka separacja jest niemożliwa do utrzymania.

Psychiatria to terapia chorób *psyche*, czyli leczenie duszy. Od dawna widzimy jednak, że duszę mogą uleczyć nie tylko słowa, ale i pigułka, prąd bądź skalpel. Metody farmakologiczne sięgają zamierzchłych czasów – od dawna próbowano znaleźć lekarstwa na schorzenia somatyczne i psychiczne w świecie roślin. Jednymi z nich były produkty z konopi indyjskich i maku lekarskiego, dziś stosowane często w celach rekreacyjnych. Poznanie mechanizmów neuroprzekaźnikowych pozwoliło w XX wieku na stworzenie skutecznych leków psychotropowych, które umożliwiły niemal normalne życie pacjentom dotkniętym depresją czy schizofrenią. Większe kontrowersje budziło sięgnięcie w leczeniu chorób psychicznych po elektrowstrząsy i narzędzia psychochirurgii, które rozwijały się dynamicznie od lat 30. XX wieku. Świetnie pamiętamy książkę Kena Keseya *Lot nad kukułczym gniazdem,* opartą na obserwacjach autora z pracy w szpitalu psychiatrycznym. Na jej podstawie w 1975 roku powstał znakomity film Miloša Formana z pamiętną rolą Jacka Nicholsona. Główny bohater ukarany za swoje pragnienie wolności, niesubordynację i podżeganie innych pacjentów do buntu staje się w nim ofiarą zarówno elektrowstrząsów, jak i psychochirurgii. Dziś również przeprowadza się takie zabiegi, ale są one pod większą kontrolą komisji bioetycznych i są

znacznie bardziej precyzyjne. Przykładowo, wiemy, że pewien niewielki obszar w mózgu – fragment kory obręczy cg25 – jest często nadmiernie czynny u osób z depresją. Zniszczenie go metodami neurochirurgii pozwala na przywrócenie pacjentom normalnego nastroju.

Nie negując znaczenia metod psychoterapii analitycznej, wydaje się, że za rozwój psychiatrii w drugiej połowie XX wieku odpowiadają głównie postępy neurobiologii. Dusza okazuje się więc nierozłącznie związana z ciałem. Bardzo mi się podobało zresztą to, co w 2009 roku podczas krakowskiej konferencji „W poszukiwaniu duszy" mówił ksiądz profesor Michał Heller. Stwierdził on, że chrześcijanin o duszy powinien wiedzieć tyle, że jest to nieśmiertelny element w ciele każdego człowieka. A o relacji ciała i duszy niech wypowiadają się naukowcy.

W pewnym momencie w naukach behawioralnych rozpowszechniło się przekonanie, że coś takiego jak wolność w ogóle nie istnieje. Pamiętam – uzasadniony zresztą – popłoch niektórych teologów moralistów, którzy dostrzegli już sytuację kryzysową: co zrobimy, jeżeli rzeczywiście okaże się, że wszystko jest zdeterminowane i wolności nie ma?

Nie jest to przecież wyłącznie problem abstrakcyjnych akademickich dziedzin takich jak teologia czy filozofia. Bez wolności nie ma odpowiedzialności, a zatem kruszy się porządek prawny. Odkrycie absolutnej iluzoryczności wolnej woli doprowadziłoby do załamania całej struktury społecznej.

To koniec etyki w ogóle.

Powieść Kurta Vonneguta *Trzęsienie czasu* przedstawia świat cofnięty w czasie o dziesięć lat: ludzie przeżywali i robili ponownie dokładnie to

samo co wtedy. Jak w teatrze, gdzie wszystko się powtarza i wszyscy wiemy, co się wydarzy. Idziemy szósty raz na *Otella* i za każdym razem wiemy, że za całą intrygą stoi sprytny Jago, a Otello zamorduje Desdemonę. A jeżeli rzeczywiście by tak było, że w życiu gralibyśmy jak w teatrze?

Okropna wizja.

Ciekawie byłoby zrobić badania, czy wiara w determinizm naszych zachowań wpływa na nasze postępowanie. Warto by zadać pytanie, czy ludzie, którzy nie wierzą w istnienie wolnej woli, są bardziej skłonni do usprawiedliwiania swoich złych czynów. Skoro nic nie zależy od nas…

Jaki jest zatem dzisiaj status wolnej woli w neurobiologii?

Próbowano go określić na podstawie analizy podejmowania prostej decyzji, jaką jest ruch palca i naciśnięcie wybranego przycisku. Znane doświadczenia w latach 80. XX wieku prowadził amerykański psycholog Benjamin Libet. Śledził aktywność elektryczną mózgu człowieka, który, patrząc na zegar i zapamiętując czas podjęcia decyzji, miał w wybranym momencie nacisnąć przycisk. Okazało się, że na sekundę, półtorej sekundy wcześniej, zanim podjęto świadomą decyzję, aktywność mózgu już znacząco rosła. Odległość czasowa była jednak na tyle niewielka, że można było argumentować, iż w doświadczenie wkrada się metodyczny błąd.

W 2008 roku John-Dylan Haynes z Instytutu Maxa Plancka w Lipsku przeprowadził podobne doświadczenie (badany miał do wyboru dwa przyciski), tyle że już nie z użyciem EEG, ale funkcjonalnego rezonansu magnetycznego. Aktywność w korze ciemieniowej i przedczołowej badanego zmieniała się przed powzięciem decyzji o naciśnięciu guzika i obserwując jej wzorzec, eksperymentator w większości przypadków

wiedział, który guzik zostanie naciśnięty, siedem–dziesięć sekund wcześniej, niż badany w swojej opinii zadecydował, co zrobi. Można by stąd wyciągnąć wniosek, że cały proces zachodzi bez udziału świadomości. W pewnym sensie mogłoby to być korzystne w perspektywie ewolucyjnej: nie muszę każdej czynności rozpoczynać z rozmysłem, mam już gotowy schemat działania…

Co jednak z wolną wolą?

Właśnie. Jest to kłopotliwe nie tylko z punktu widzenia teologii, ale również z perspektywy biologii. Bo jeżeli jestem już na siedem sekund przed przejściem przez ulicę zdecydowany, że przejdę, a w ostatniej sekundzie pojawi się samochód, to źle się to dla mnie skończy.

Doświadczenie mówi coś innego: zatrzymujemy się.

Musi więc być jakaś metoda na zmianę decyzji. W jej poszukiwaniu robiono doświadczenia, możliwe dzięki technikom neuroobrazowania, pozwalające dostrzec, że rzeczywiście, gdy przygotowuję się do działania, to mam jeszcze w ostatniej chwili możliwość powiedzenia „stop”. Odpowiadają za to miejsca nazywane ośrodkami świadomego weta znajdujące się w korze przyśrodkowoczołowej oraz przedniej brzusznej korze wyspowej.

Proces podejmowania decyzji jest złożony: najpierw następuje podświadome przygotowanie tego, co i jak zrobimy, ale przed jego realizacją już na poziomie świadomości jest moment, w którym możemy ten proces zablokować. Konfrontujemy bowiem nasze działanie z checklistą – tak jak pilot sprawdza, czy nie działa wbrew jakiejś przyjętej procedurze, tak my kontrolujemy zgodność zachowania z naszymi poglądami, przyjętymi obyczajami, normami kulturowymi. Neurobiologia dowodzi, że

mamy możliwość zatrzymania już wcześniej zaprogramowanego przez mózg procesu. Czy to, że mogę dokonać świadomego weta – czyli że zatrzymuję się przed nadjeżdżającym samochodem, idąc w stronę jezdni – oznacza, że mam wolną wolę? Być może da się w tym kierunku uogólnić ten przykład.

Czyżbyśmy w ten sposób znaleźli też odpowiedź na pytanie, gdzie w mózgu kryje się sumienie?

Przynajmniej wstępnie zakreśliliśmy przestrzeń, gdzie możemy go szukać.

Uspokoiło mnie to odkrycie, bo siedzę twardo w materialnym świecie i byłoby dla mnie nie do zniesienia, gdyby prowadził mnie on do zupełnie fatalistycznych wniosków. Patrząc z szerszej perspektywy, nasze decyzje są przecież współokreślane również przez kulturę (wychowanie, sytuację majątkową, kody moralne) i szereg rozmaitych czynników biologicznych, czasem – wydawałoby się – błahych. Jak choćby nasz nastrój częściowo determinowany przez poziom hormonów.

Jako duszpasterz wyraźnie widzę to napięcie, którego chyba każdy czasem doświadcza, choć w sytuacjach skrajnych widać je lepiej: z jednej strony pewne doświadczenie wolności wewnętrznej jest niezaprzeczalne (mamy, czujemy to), a z drugiej – liczba ograniczeń, również strukturalnych, jest niewymownie wielka.

Z punktu widzenia biologa mamy w mózgu sferę emocjonalną Pana Hyde’a oraz sferę kognitywną Doktora Jekylla, który zajmuje miejsce w korze mózgowej i odgrywa rolę kontrolera swojego kolegi. To, co kognitywne, jest ewolucyjnie bardzo cienką – ale też bardzo efektywną – warstwą. Nasza kora trzyma w ryzach całą resztę, co widać na przykład, kiedy spożywamy hamujący jej aktywność alkohol. Ciekawe, że czasem mówimy,

iż po alkoholu okazuje się, kim naprawdę jesteśmy, a czasem, że wychodzi z nas wtedy prawdziwe zwierzę. Może obie odpowiedzi są prawdziwe? Alkohol ułatwia choćby mówienie w obcym języku. Człowiek przestaje mieć zahamowania, kora zostaje zneutralizowana i mówimy w języku obcym znacznie szybciej i płynniej, nawet jeśli nie całkiem poprawnie.

Przy podejmowaniu decyzji niewątpliwie istnieje wyraźny konflikt i zderzenie między naszymi pragnieniami i zewnętrznymi okolicznościami. Jak się zachowam w danej sytuacji: czy wystąpię w obronie skrzywdzonego? Czy włożę dziewczynie rękę pod spódnicę czy nie? O ile Zygmunta Freuda nie można moim zdaniem uznać za naukowca, o tyle z pewnością miał on niezwykle głęboki wgląd w działanie struktury, którą określił za pomocą terminów *id*, *ego* i *superego*. *Id* mówi: chcę tego! *Ego* proponuje, czy i w jaki sposób chęć tę realizować. A *superego* pyta o słuszność postępowania – czy jest ono moralne? Intuicje Freuda, że w mózgu walczą ze sobą przeciwstawne siły, znajdują dziś neurobiologiczne podłoże.

Dokładnie to samo mówił święty Paweł. Z jednej strony pragnę dobra, ale z drugiej – wewnętrzny człowiek walczy przeciwko prawu Bożemu i spotykam w moich członkach coś, co bierze mnie w niewolę grzechu: „Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała, [co wiedzie ku] tej śmierci” (Rz 7, 24). Opis Freuda jest zatem antycypowany przez Pawła.

Tak. Ludzkość to przeczuwała, ale dziś rzeczywiście wiemy, co w naszym mózgu kontroluje „wewnętrznego człowieka”. Tę funkcję pełni kora.

Dla chrześcijan problem wolności jest centralny, bo na nim skupia się cała historia zbawienia. Zaczyna się ona od grzechu – a przecież tylko wolny akt może być grzechem. Jej kulminacyjnym punktem są zaś

śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, które mają nas wyrwać z grzechu i ocalić przed jego ostatecznymi konsekwencjami. „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5, 1) – to bardzo mi bliskie określenie tego, co jest istotą chrześcijaństwa.

W nauczaniu Jezusa wielkie znaczenie ma indywidualna, wolna decyzja oparta na osądzie sumienia. Intryguje mnie zjawisko nawrócenia, ten szczególny moment, jakim jest proces głębokiej konwersji poglądów. Pracuję z ludźmi, którzy wychodzą z bardzo trudnych doświadczeń i powrót do normalnego funkcjonowania wymaga od nich gigantycznej, nieraz bardzo długiej pracy przestawiania torów. Co uruchamia ten proces? W którym momencie w człowieku rodzi się chęć zmiany?

Nie znam szczegółowych badań, więc mogę tylko pospekulować. Ciekawie byłoby prześledzić, czym różnią się konwersje osób młodych od nawróceń osób dojrzałych. Prawdopodobnie zmieniają się wtedy ich motywacje, na przykład młodzi ludzie poszukują sensu własnego życia i czegoś, czemu mogą się poświęcić, starsi zaś w kościele czy meczecie szukają towarzystwa albo pociechy przy pogarszającym się stanie zdrowia i odchodzeniu bliskich sobie ludzi. Fascynującym problemem w tym kontekście jest atrakcyjność islamu i konwersje, które dokonują się w amerykańskich i zachodnioeuropejskich więzieniach. Młodzi, niespecjalnie zajmujący się problemami moralności i wiary chrześcijanie, zwykle protestanci, nagle stają się fanatycznymi wyznawcami Mahometa. W jaki sposób następuje taka dramatyczna zmiana poglądów? Czy to efekt traumy, poszukiwanie nadziei, zastrzyk godności, który otrzymują dzięki religii? Jest to chyba tak złożony proces decyzyjny, że łączą się w nim różne czynniki.

Zaczęliśmy od pytania o to, jak właściwie połączyć boską wszechwiedzę z ludzką wolnością. Jak ksiądz odpowiada swoim wiernym na to pytanie?

Jako teolog radzę sobie z tą sprawą prywatnie w sposób, który można uznać za wybieg i uniknięcie bezpośredniej odpowiedzi. Odpowiadam bowiem, że jeżeli Bóg jest, to nie jest człowiekiem.

Ale podobno jeden był przez chwilę.

Jezus był i pozostał Bogiem. Natomiast chodzi mi o to, że gdy my mówimy o Bogu, o Bożej wolności i o Bożej wszechwiedzy, to zawsze używamy naszych pojęć, które nie są adekwatne do opisu Bożej rzeczywistości. Bóg może być wszechwiedzący w sposób, który może nam pozwolić zachować wolność. Gdy mówimy o Bogu, to używamy z konieczności języka, który rozwinął się w rzeczywistości znanej ze zmysłowego doświadczenia.

Wierzymy na nasz obraz i podobieństwo?

Klasyczna antropologia zakłada, że podobieństwo między Bogiem i człowiekiem opiera się głównie na rozumności i wolności. Ale nawet wtedy to człowiek jest na obraz i podobieństwo Boże, a nie odwrotnie.

Ja jednak jako biolog powiedziałbym, że jest odwrotnie: każdy bóg jest na podobieństwo człowieka.

Bo to nieuniknione. Teologia też tak twierdzi. Dlatego antropomorfizmy są utrapieniem teologii: zaciemniają nasze intuicje, sprawiają wrażenie, że Bóg jest tylko olbrzymią projekcją ludzkich cech. Odpowiedzią na te zarzuty – co najmniej od czasów Pseudo-

Dionizego Areopagity żyjącego najpewniej w V wieku – jest rozwój teologii negatywnej. Ona zachęca ostatecznie do milczenia i doświadczania Boga zamiast ciągłego o Nim gadania.

Trudność polega jednak na tym, że celem teologii jest również wprowadzanie innych ludzi w doświadczenie wiary, a do tego konieczna jest komunikacja. Zatem zdani jesteśmy na język, który jest odbiciem naszych zdolności poznawczych. I jedyne, co możemy zrobić, to zachować czujność, żeby nie pomylić tego, co jesteśmy w stanie z Boga poznać i wypowiedzieć, z samym Bogiem. W średniowieczu posługiwano się użytecznym rozróżnieniem na *enuntiabile*, czyli to, co daje się powiedzieć o jakiejś rzeczywistości, a *res*, czyli tą rzeczywistością samą w sobie. Kiedy mówimy, jesteśmy tylko w przestrzeni *enuntiabile*. Jednak to mówienie może doprowadzić nas z czasem bliżej doświadczenia *res*.

Rozdział III
Szlifowanie moralności

ks. Grzegorz Strzelczyk

Jerzy Vetulani

Zacznijmy od definicji: o czym mówimy, gdy mówimy o moralności?

Zwykle mamy na myśli zespół norm i zasad przyjętych wewnątrz grupy i dotyczących tego, co powinniśmy czynić, a czego mamy unikać, co jest dobre, a co złe. Moralność związana jest z konkretną wspólnotą, z określonym miejscem i czasem. Odróżnia ją to od etyki, czyli teorii filozoficznej, której celem jest uzasadnienie, co jest dobre i złe niezależnie od kontekstu kulturowego.

Określony kod zachowań można przypisać wszystkim zwierzętom żyjącym w grupie, w której członkowie stada muszą ze sobą współpracować. Ale na moralność składają się jeszcze swoiste elementy związane z oceną dobra i zła czy z altruizmem. Holenderski prymatolog Frans de Waal w książce *Good Natured* opisywał eksperymenty nad zalążkami życia moralnego wśród wyższych naczelnych – szympansów i bonobo. Małpy musiały ze sobą współpracować, aby zdobyć pożywienie. Mimo iż jedna była już najedzona, a druga głodna, to ta głodna potrafiła przekonać swoją towarzyszkę do współpracy. W innym doświadczeniu de Waal wręczał małpie nagrody za podawanie odpowiednich klocków – gdy podawała badającemu czerwony klocek, otrzymywała nagrodę, gdy zielony – dostawała ją również małpa z sąsiedniej klatki. W większości przypadków szympans podawał klocek zielony, aby ucieszyć również swojego towarzysza. Gdy jednak po dwukrotnym wyborze klocka czerwonego sąsiadka zaczęła się wściekać i hałasować, małpa robiła jej na złość i podawała już wyłącznie klocek czerwony. Bezinteresowna złośliwość to

według mnie oznaka bardziej rozwiniętej inteligencji niż proste czynienie dobra.

Złośliwość wymaga najwyraźniej przeciwstawienia się nieświadomej i instynktownej empatii. Paradoksalnie, to krok w stronę refleksyjności typowej dla człowieka jako gatunku.

De Waal przygotował również test na poczucie sprawiedliwości. Za wykonanie zadania małpa otrzymała kawałek ogórka, druga za realizację tego samego ćwiczenia – kawałek pomarańczy. Pierwsza z nich na początku zaakceptowała ogórek, ale kiedy zobaczyła, że nagroda towarzyszki jest atrakcyjniejsza, poczuła się skrzywdzona i zaczęła protestować – wyrzuciła ogórek i głośno się darła. Innym razem jednak małpa, która dostała pomarańczę, podarowała ją tej drugiej. Wykonała gest altruistyczny.

Interesujący jest fakt, że głęboko zakorzeniony splot altruizmu i agresji występuje w macierzyństwie. Empatia i troska o potomstwo powoduje gotowość do zabicia tego, kto mu zagraża. Istnieje więc biologiczny potencjał do działań, które uznajemy za dobre bądź złe.

Zmysł moralny małp nie zawiera w sobie chyba wymiaru kognitywnego, rozumowego. Pierwotna moralność jest instynktowna i emocjonalna. Duże znaczenie mają dla niej komórki nerwowe w mózgu nazywane neuronami lustrzanymi, a odpowiadające za zrozumienie sygnałów emocjonalnych pochodzących od innych oraz umożliwiające wytworzenie empatii, postawienie się w czyjejś sytuacji. Neurony lustrzane zostały odkryte przypadkowo. Giacomo Rizolatti z uniwersytetu w Parmie badał, jak zachowują się neurony w korze motorycznej małpy wykonującej określony ruch – schwytanie palcami orzeszka. Pobudzenie neuronów uważanych za neurony ruchowe można było śledzić, ponieważ uruchamiało sygnał dźwiękowy. Pewnego razu po orzeszek sięgnęła nie małpa, ale

odwiedzający laboratorium badacz. Dzwonek jednak zadzwonił. Neurony u małpy zareagowały tak, jak gdyby to sama małpa wzięła orzeszek! Jedną z najważniejszych funkcji odkrytych neuronów okazało się rozpoznawanie nastrojów i odczuć u innych. Tania Singer pokazała w swoich doświadczeniach, że u ludzi obserwacja cierpiącego przyjaciela może prowadzić do aktywacji części mózgu reagujących na nasz własny ból. Neurony lustrzane są więc podstawą zachowań empatycznych.

Myślę więc, że w pewnym sensie prawdziwa jest historia Adama i Ewy. Przed spożyciem owocu z drzewa poznania dobra i zła pierwsi rodzice mieli już emocje, wzajemnie się kochali. Grzech pierworodny przynosi im jednak wiedzę, poznanie, *ratio*. Odtąd w życiu moralnym łączą się emocje i racjonalny namysł. Adam i Ewa wstydzą się swojej nagości (reakcja emocjonalna), ale odkrywają również, iż złamali jasno sformułowany zakaz (rozpoznanie rozumowe). Wraz z wprowadzeniem w świat moralny rozumu utraciliśmy według Biblii niewinność i nieśmiertelność.

Napięcie między rozumem a emocjami staje się źródłem moralnych dylematów, gdy rozum podpowiada co innego niż emocje. Przykładem jest pragnienie zemsty. Na krzywdę reagujemy chęcią równie silnej, czasem brutalnej, odpowiedzi. Przeszkodą w automatycznej odpowiedzi jest to, co nazywamy sumieniem, czyli odruch moralnej oceny.

Chrześcijaństwo nie idzie tak daleko jak tradycja stoicka, która żądała dystansowania się od wszelkich emocji. Niektóre z nich – słuszny gniew czy współczucie – pomagają nam przezwyciężyć obojętność, są „dopalaczami" mobilizującymi nas do zajęcia stanowiska. Nie powinny one jednak być ostatecznym kryterium oceny naszego działania. Emocje bywają ślepe. A z pewnością są niewystarczające w tak skomplikowanym środowisku relacji międzyludzkich, w jakim żyjemy

w nowoczesnych społeczeństwach. Rozstrzygający powinien być ostatecznie namysł w sumieniu.

Rozdźwięk między odpowiedzią racjonalną a emocjonalną dobrze widać w znanym filozoficznym eksperymencie myślowym: dylemacie wagonika i dylemacie mostka. W pierwszym przypadku po szynach nadjeżdża rozpędzony wagonik i jedzie prosto na pięć osób na torowisku; my możemy przestawić zwrotnicę – wówczas wagonik wjedzie na inny tor i przejedzie tylko jednego człowieka, niczego nieświadomego pracownika kolei znajdującego się na bocznym torze. Większość pytanych osób w takiej sytuacji decyduje się na przestawienie zwrotnicy. W ten sposób przecież ratuje życie pięciu osób. W drugim przypadku sytuacja jest nominalnie podobna, wagonik pędzi na pięć osób znajdujących się na torach – tym razem jednak nie jesteśmy przy zwrotnicy, lecz na mostku nad torami. Obok nas stoi masywny mężczyzna. Jeśli zepchniemy go na tory, to zatrzyma on wagonik – zginie, ale uratujemy życie pozostałej piątki. Matematyczny bilans jest identyczny: zamiast pięciu osób zginie tylko jedna. Większość z tych, którzy przestawiliby zwrotnicę, nie zdecydowałaby się jednak na zrzucenie grubego faceta z mostku.

Dlaczego tak się dzieje? W obu przypadkach musimy złamać zasadę moralną zakazującą zabijania innych ludzi. Jest jednak między nimi istotna różnica. W dylemacie wagonika to pogwałcenie jest bezosobowe, wynika z abstrakcyjnej idei wartości ludzkiego życia. Nie zabijamy też nikogo bezpośrednio – podejmujemy w dobrej intencji czynność ratowniczą, godząc się z tym, że może pociągnąć ofiary w ludziach. Działamy racjonalnie. W sytuacji z mostkiem pogwałcenie ma charakter osobowy – musimy wejść z kimś w kontakt i skrzywdzić inną osobę. Jeśli nie chcemy tego zrobić, to emocje biorą w nas górę. Niechęć do pogwałcenia osobowych norm moralnych łączy nas z szympansami, które wiedzą, że

zepchnięcie innego szympansa w przepaść spowoduje jego śmierć (jak w dylemacie mostka), ale obca jest im abstrakcyjna wartość „szympansiego życia” (z dylematu wagonika). Dlatego też ludziom łatwiej jest wydać rozkaz zrzucenia bomby na szpital czy szkołę oddaloną od nich tysiące kilometrów, niż samodzielnie wziąć dziecko za nóżki i rozbić je o ścianę.

Te dylematy mogą wydawać się dość abstrakcyjne i oderwane od naszego doświadczenia…

Niekoniecznie. Podobny konflikt moralny opisuje w swojej książce *Pamięć dopisze* Erica Jong. Podczas pogromu w rosyjskiej wiosce część Żydów ukrywa się w stodole. Jest wśród nich Sara z niemowlęciem. Kozacy są już blisko, gdy dziecko zaczyna głośno płakać. Co robi Sara? Przyciska je do piersi tak mocno, że dziecko zostaje uduszone. Racjonalistycznie czy utylitarystycznie to właściwe działanie – niemowlę i tak by zginęło, gdyby Kozacy weszli do stodoły. Wielu z nas twierdzi jednak, że nie byłoby nigdy w stanie udusić małego dziecka.

Ciekawe są wyniki badań dotyczących tego, jak zachowuje się mózg u osób, które poproszono o rozważenie tego dylematu. U tych, które zdecydowały, że zabiłyby niemowlę, aktywność kory mózgowej, fragmentu brzuszno-przyśrodkowego w korze przedczołowej, sięga szczytu. Kora musi wówczas zdusić starsze ewolucyjnie części mózgu odpowiadające za nasze emocje. Gdy opowiadam o tym dylemacie na wykładach, studentki, czasem młode matki, mówią, że nigdy by tego nie zrobiły. Inaczej odpowiadały starsze kobiety po mojej prelekcji w Centrum Kultury Żydowskiej. Pamiętały z czasów wojny takie sytuacje, gdy matki musiały udusić swoje małe dzieci. Pielęgniarki w warszawskim getcie podawały cyjanek potasu dzieciom, które miały być wywiezione do Treblinki i po strasznej podróży zginąć w bólach w komorach gazowych.

Przyznaje się pan czasem do utylitaryzmu – poglądu głoszącego, że moralne jest to, co służy zwiększeniu sumy szczęścia ludzkości – jako bliskiej mu tradycji etycznej. W podanych dylematach byłoby to bardziej racjonalistyczne niż emocjonalne stanowisko. Zepchnąłby pan zatem grubego mężczyznę na tory w dylemacie mostka?

Cóż, konsekwentny utylitaryzm bliski jest socjopatii. Dla socjopaty zepchnięcie mężczyzny jest równie dobre jak przestawienie zwrotnicy, bo emocje nie mają dla niego żadnego znaczenia. Ja jestem co najwyżej utylitarystą niekonsekwentnym. Bliska jest mi bowiem również znana i prosta zasada: „Nie czyń drugiemu, co tobie niemiłe". A jest to norma emocjonalna, a nie racjonalna; oparta na zdolności do wczucia się w sytuację innej osoby. Mam wrażenie, że zarówno owa zasada, jak i rachunek utylitarystyczny prowadzą jednak do wniosku, że powinienem zabić nawet bliską mi osobę, gdyby zaniechanie tego czynu sprowadziło na nią nieludzkie cierpienia, bez szans na powrót do normalnego życia.

„Nie czyń drugiemu, co tobie niemiłe" to norma biblijna, a zarazem znana w innych tradycjach religijnych. Jak postrzega pan zatem związki między rozwojem moralności a religią?

Przede wszystkim warto zauważyć, że badania potwierdzają, iż we wszystkich kulturach ludzie dzielą rzeczy na dobre i złe; istnieje więc coś w rodzaju zmysłu moralnego, który przynależy ludziom jako gatunkowi. Mark Hauser z Uniwersytetu Harvarda pokazał w swoich badaniach, że większość ludzi – niezależnie od wyznania, cywilizacji, kultury, wykształcenia czy rasy – rozwiązuje dylematy moralne w podobny sposób, mimo podawania różnych uzasadnień. Hauser wysnuł stąd hipotezę, że w naszym mózgu – obok postulowanej przez Noama Chomsky'ego

uniwersalnej „gramatyki języka”, pozwalającej nam na opanowanie mowy – istnieje również „gramatyka moralności”, z której rozwijają się różne systemy moralne w różnych kulturach. Jedną z takich uniwersalnych zasad jest wspomniana już niechęć do pogwałcenia osobowych norm moralnych.

Jak łączą się te uniwersalne normy z religią? Myślę, że religia pełniła istotną funkcję dla ich uzasadnienia. Człowiek musiał sobie wytłumaczyć, dlaczego jest moralny. Formułowana tradycyjnie odpowiedź brzmiała: mamy przestrzegać reguł moralnych, bo są to zasady pochodzące z rozporządzenia nadprzyrodzonych sił – bóstw czy Boga. Prawdziwa odpowiedź brzmi: jesteśmy moralni, bo współżycie w grupie wymaga przestrzegania jakiegoś systemu zachowań. Altruizm wewnątrzgatunkowy opłaca się; może przynosić wymierne korzyści choćby w postaci odwdzięczenia się przez osobnika uprzednio obdarowanego, może też sygnalizować i umacniać wysoką pozycję osobnika obdarowującego w grupie. A w ogóle kiedy mówimy o grupie, mamy na myśli zazwyczaj kilkanaście do kilkudziesięciu osobników, z których duża część jest z nami zapewne bliżej lub dalej spokrewniona – altruizm krewniaczy opłaca nam się tym bardziej, bo służy bezpośrednio poprawieniu sytuacji naszych genów w walce o przetrwanie. Zgodnie z tym podejściem – oczywiście ewolucjonistycznym i ateistycznym – to nie religia stworzyła moralność, lecz moralność legła u podstaw religii, która sama mogła, choć nie musiała, wzmacniać motywację do działań moralnych i rozwijać moralne intuicje wynikające ostatecznie z samej ludzkiej natury ukształtowanej w toku ewolucji.

Osobiście bliżej mi do poglądu, że religie zrodziły się z pragnienia zrozumienia rzeczywistości i jej sensu, naszego pochodzenia i przeznaczenia. Legitymizacja i stabilizowanie moralności zaś były ich wtórną funkcją. W tym sensie być może to jednak religijne

doświadczenie poprzedza religijnie ugruntowaną moralność. Chrześcijanie nie mają problemu z uznaniem, że istnieje naturalna skłonność do życia religijnego i moralnego. Religie istniały przecież przed Abrahamem. Podobnie moralność. I jedne, i druga wynikają ze stworzenia, a ukształtowały się w procesie ewolucji, u szczytu którego mamy człowieka wyposażonego w dwa „zmysły": religijny i moralny. I to wyposażenie w pewnym momencie staje się podstawą wydarzenia Objawienia.

Intuicja religijna pozwala wytworzyć wyobrażenia boga. Dopiero jednak wejście Boga w historię pozwala przejść od „jakiegoś boga" do „tego oto Boga" – od idei do relacji. A na płaszczyźnie moralnej skutkuje to modyfikacją zespołu norm, którego się dotąd przestrzegało. Objawienie przychodzi więc do Abrahama jako człowieka, który miał swoje religijne wyobrażenia i przestrzegał pewnych zasad w życiu codziennym. W ramach tej moralności dopuszczalne było na przykład składanie dzieci w ofierze bóstwom. Pod wpływem doświadczenia religijnego, inaczej niż ludy ościenne, Izrael zabroni tej praktyki. Wierzymy, że Boże Objawienie przynosi niejako zestaw nowych punktów odniesienia dla życia moralnego. I to nowe ujęcie norm stopniowo oddziaływało na rozwój moralny Izraela. Podobny proces ma miejsce w Kościele po Chrystusie.

Z pewnością istnieją różnice między różnymi tradycjami religijnymi w ich zdolności do blokowania agresji i rozszerzania zobowiązań moralnych wobec ludzi i innych stworzeń.

Szczególna jest rola nauczania samego Jezusa. On kontestuje istniejący porządek – spójną budowlę żydowskiego prawa opartą na systemie zewnętrznych norm. Jezus uczy, iż nasze działania mają wynikać nie

z podporządkowania dominującemu obyczajowi, lecz z decyzji sumienia. I nie chodzi tu o proste zniesienie norm, ale raczej o uwrażliwienie na to, że ich istnienie nie zwalnia od odpowiedzialności za decyzje podejmowane w określonych okolicznościach. To trudność także dla współczesnego katolicyzmu, który chętniej ufa jasno określonej normie, a nie sumieniom konkretnych ludzi – stąd się biorą trudności ze zrozumieniem nauczania papieża Franciszka, który piętnuje tę tendencję jako błąd ludzi Kościoła. Istotą chrześcijańskiej zmiany byłaby koncentracja na działaniu ze względu na relację z Bogiem, w świetle której kształtują się postawy i decyzje moralne. Jest tu miejsce na normy ogólne, ale też i na nasłuchiwanie Boga. W dziejach chrześcijaństwa rozwija się cała sztuka podejmowania decyzji dzięki rozeznaniu duchowemu. Jej mistrzami stali się jezuici. Jak wierzymy bowiem, poprzez sumienie działa ostatecznie Duch Święty pozwalający nam rozeznać, co jest dobre, a co złe.

Pytanie, jaką rolę pod tym względem odgrywa chrześcijaństwo we współczesnych europejskich społeczeństwach. I czy religia jest dzisiaj konieczna dla życia moralnego?

Myślę, że tak. Wiele pojęć i norm czerpiemy wciąż z tradycji religijnych. Nawet w społeczeństwach zsekularyzowanych te wartości, które są uważane za świeckie, wywodzą się niekiedy z religijnych źródeł albo zostały ugruntowane poprzez religie. Często zastanawiam się, jak wyglądałaby nasza cywilizacja, gdybyśmy z niej usunęli nacisk, jaki Jezus kładzie na przebaczanie oraz na miłość nieprzyjaciół. Z oboma tymi ewangelicznymi wyzwaniami mamy, rzecz jasna, problem w życiu społecznym – nie sposób przełożyć ich na system prawny, niemniej

przez wieki oddziaływały na sumienia. I nie brak w dziejach prób radykalnego, heroicznego podejścia do ich realizacji.

Ciekawe mogłyby być wyniki badań nad moralnością życia w zsekularyzowanych Czechach, kraju, w którym jest jeden z największych na świecie odsetków ateistów w całym społeczeństwie. Różni je z pewnością od bardzo religijnej Polski stosunek do aborcji; tam jest to zabieg kosmetyczno-higieniczny, a u nas przestępstwo i zabójstwo. W moim przekonaniu aborcja jest jednak marginalną i zideologizowaną kwestią. W sprawach zasadniczych dotyczących tego, czym są na przykład dobroć i uczciwość, nie ma – jak sądzę – zasadniczych różnic między Polakami i Czechami. W tym sensie wiara religijna czy zinstytucjonalizowana religijność nie wydaje się warunkiem koniecznym do podtrzymywania zasad porządnego życia w społeczeństwie.

Nie wiemy jednak, co się wydarzy w kolejnych dekadach i wraz z kolejnymi pokoleniami dorastającymi w religijnym analfabetyzmie. Bo jednak przyzna pan, że przez wieki to właśnie systemy religijne, a w Europie zwłaszcza chrześcijaństwo, odpowiadały za formację moralną.

Oczywiście. System moralny musi być jakoś podtrzymywany przez państwo. Jak to zrobić? Religijność jest pod tym względem skuteczna dzięki rozbudowanemu systemowi edukacyjnemu, doktrynie (nagroda nieba i kara piekła) oraz praktykom (na przykład spowiedź w katolicyzmie). Choć gdy cofniemy się kilkadziesiąt lat, to w Polsce mówiono wówczas nie o moralności opartej na wartościach chrześcijańskich, lecz o moralności socjalistycznej. Państwo przez system wychowawczy i świeckie rytuały próbowało kształtować moralność sławiącą cnoty klasy robotniczej. Nie

sądzę, żeby cały ten system odcisnął na mnie piętno, mimo iż w świetle panujących dziś w Polsce standardów muszę się chyba uznać za lewaka. Wierzę bowiem w zasadniczą równość między ludźmi oraz potrzebę solidarności i wzajemnej pomocy.

To też chrześcijańskie przekonanie. W socjalnym znaczeniu chrześcijaństwo było i stara się być lewicowe. Ewangelia – nawet oglądana z zewnątrz – mówi, że należy stawać po stronie słabszego i uboższego. Oczywiście dzieje Kościoła pokazują, że to jest ideał, któremu nie zawsze udawało się sprostać.

Wracając do wątku moralności państwowej: warto zauważyć, że chrześcijaństwo zachowuje wobec państw narodowych dystans. Gdyby zniknęły, nic wielkiego by się nie stało, bo są raczej ewolucyjnie ukształtowanym sposobem organizowania się ludzi. Zresztą w obecnej postaci funkcjonującym od niedawna.

Ależ dla religii bardzo korzystne jest przyjazne i skore do współpracy państwo. Jak w przypadku inkwizycji – Kościół przeprowadza proces, a państwo ma zadanie wykonać karę śmierci.

Pan profesor z satysfakcją przywołuje nasze dawne błędy i pewnie czeka, aż znów się skompromitujemy.

Uchowaj Boże, bo czuję, że byłbym jedną z pierwszych ofiar takiej odnowionej inkwizycji!

Pouczające są historyczne przykłady, gdy państwo zaprzęgało chrześcijaństwo do pełnienia publicznych obowiązków na przykład w czasach józefinizmu w monarchii Habsburgów czy pruskiego projektu kanclerza Bismarcka. Władza świecka wspierała wówczas

niektóre funkcje religii strukturalnie i finansowo, składając na Kościół obowiązek wychowania młodych obywateli. Religia miała za zadanie rozwijać cnoty pożądane przez rządzących.

Doprowadziło to ostatecznie do poważnych problemów dla samego chrześcijaństwa, które zamiast zbawieniu człowieka zaczęło służyć państwu. Świecka władza promuje zazwyczaj pewne elementy chrześcijańskiej moralności, które nie są najważniejsze w Ewangelii. Na pierwszym miejscu stawia sprawiedliwość zamiast przebaczenia.

Zasada „nadstaw drugi policzek” nie jest zasadą organizującą nasze życie polityczne.

Często zapominamy, że wprost na ideale ewangelicznym po prostu nie da się zbudować reguł codziennego postępowania ani państwa, ani społeczeństwa. Chrześcijaństwo zachęca bowiem do radykalizmu, do robienia tego, co nas przerasta: do bezinteresowności, której ostatecznym spełnieniem jest oddanie życia dla drugiego. A może to być wyłącznie skutek wolnej decyzji sumienia motywowanego miłością. Zatem sprawa chrześcijaństwa jako czynnika współtworzącego zmysł moralny czy wychowującego sumienia jest bezpośrednio związana z niezależnością od władzy. Musimy pozwolić oddziaływać ideałowi chrześcijańskiemu w jego ewangelicznej formie całkowitego zaangażowania na rzecz Boga, a więc na rzecz innych. Władza świecka ma tendencję, by usuwać chrześcijański radykalizm na rzecz ochrony podstawowych potrzeb: poczucia bezpieczeństwa, kulturowej ciągłości, zadowolenia obywateli. Celem chrześcijaństwa nie jest to, by człowiek poczuł się zadowolony. Jego sednem jest niepokój rodzący się z konfrontacji z przykładem Jezusa, z Jego wezwaniem do przekraczania siebie i bezinteresownej pomocy innym. Gdy z tego

rezygnujemy, religia staje się swoistą państwową moralnością. A to jest ostatecznie jej śmierć. Charakterystyczne i smutne są tu polskie spory o przyjmowanie uchodźców z Syrii, gdy publicyści i politycy odwołujący się do religii świadomie podsycali plemienny lęk przed obcym. Na pierwszym miejscu postawili bowiem nasz własny święty spokój. To jest niezwykle niebezpieczne i niezwykle niechrześcijańskie.

Jestem przekonany, że różne tradycje religijne są do dzisiaj nieodzowne dla czegoś, co nazwać można szlifowaniem moralności. Potrzebujemy bowiem odpowiedzi na nowe dylematy związane na przykład z rozwojem techniki. Konieczna jest moralna inwencja pozwalająca na rozwiązywanie tych problemów. Religia dostarcza silnych bodźców do ciągłego rozwijania naszej moralnej wyobraźni.

Oczywiście nawet za naszego życia obserwujemy zmiany w pojmowaniu tego, co jest dobre, a co złe. Ruch ekologiczny i ruch na rzecz praw zwierząt zmieniają powoli nasze podejście do środowiska; organizacje gejów i lesbijek walczą o zmianę w podejściu do osób homoseksualnych. Bardzo zresztą te równościowe pomysły popieram i staram się uczestniczyć w Marszach Równości.

Motywacje religijne – mimo szlachetnej postaci świętego Franciszka, patrona ekologów – nie wydają się jednak najważniejsze ani dla przemian ekologicznych, ani, tym bardziej, dla emancypacji środowisk homoseksualnych. Wręcz przeciwnie – duża część środowisk kościelnych była i jest otwarcie wroga postulatom liberalnych grup. „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad ptactwem podniebnym, nad rybami morskimi i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1, 28). Dominująca przez wieki interpretacja tych słów była usprawiedliwieniem stopniowej, niezahamowanej eksploatacji zasobów naturalnych przez ludzkość,

a związki homoseksualne, obrzydliwe dla Boga (Kpł 18, 22), jako niepłodzące potomstwa i rzekomo bezwartościowe potępiano i karano. Dziś wskazać można zresztą też szereg inicjatyw charytatywnych o charakterze zupełnie świeckim – jak Wielka Orkiestra Świątecznej Pomocy czy Polska Akcja Humanitarna. Religia nawet na swoim tradycyjnym obszarze utraciła monopol.

Nie twierdzę, że religia jest jedyną i główną inspiracją. Ma jednak potencjał do zmian. Często wewnątrz tradycji religijnych pojawiają się ruchy kontestacyjne, stawiające nam nowe wymagania. Jednocześnie religia stara się nie koncentrować wyłącznie na jednym problemie, lecz integrować różne dylematy w szerszej perspektywie. Próbuje wszak – zwłaszcza gdy z poziomu prostego doświadczenia przechodzimy na poziom systematycznej refleksji teologicznej – w sposób spójny opisać całą rzeczywistość, także w wymiarze moralnym. Jako chrześcijanie zakładamy, że Bóg ma coś do powiedzenia o tym, co się dzieje w dzisiejszym świecie. I że możliwe jest rozpoznanie, pochodzące z inspiracji Ducha Świętego, pozwalające nam znajdować odpowiedzi na trudności, przed którymi stajemy. Innymi słowy: dziejące się dziś doświadczenia religijne mogą być światłem rozjaśniającym współczesne moralne dylematy – tak indywidualnie, jak systemowo.

Natomiast jeśli chodzi o kwestie ekologiczne – idea czynienia sobie ziemi poddanej była najprawdopodobniej jednym z motorów nierozsądnej eksploatacji świata. Ale każdy kij ma dwa końce: ta sama idea może dziś stanowić motywację do tego, by się o ziemię zatroszczyć. Podczas pontyfikatu Franciszka ten wątek stał się zresztą dominujący w nauczaniu katolickim, podjęli go niedawno śląscy biskupi, pisząc wspólny list o problemie zanieczyszczeń, który odczytany został w kościołach czterech diecezji. Ostatecznie świadomość ekologiczna

narodziła się w kulturze ukształtowanej przez judeochrześcijaństwo, a obecnie najbardziej drapieżne zdają się Chiny. I bynajmniej nie opierają się w swojej polityce na Biblii.

Wie ksiądz, myślę, że można mówić o czymś w rodzaju postępu moralnego. Jestem przekonany, że w różnych systemach moralnych istnieje trend do podkreślania podmiotowości człowieka i jego praw. Towarzyszy temu złagodzenie agresji. Przykładem jest zmiana w podejściu do kary śmierci. Nie jeździmy już po drogach, wzdłuż których wiszą powieszeni za drobne przestępstwa chłopi. Nie ma stosów, na których płonęliby heretycy i czarownice. Kara śmierci była we wczesnonowożytnej Europie z reguły powiązana z torturami, a etyka kata polegała na zadawaniu skazanemu jak największych cierpień. Dziś kara śmierci w krajach rozwiniętych jest wykonywana coraz rzadziej. Dużą uwagę zwraca się na przemoc w rodzinie – wobec współmałżonka i dzieci. Co więcej, jest też szereg inicjatyw związanych z pracą na rzecz innych. Fenomenem jest popularność rozmaitych ruchów wolontariackich – współcześnie bycie wolontariuszem jest powodem do dumy.

Są dwa czynniki, które, jak sądzę, wpływają na postęp moralny. Pierwszy – to ciągłe powracanie do naszych źródłowych intuicji. W chrześcijaństwie jest to prawda o Wcieleniu, o tym, że Bóg stał się człowiekiem. Intuicja ta pozwala sformułować ideę nieusuwalnej godności każdego człowieka. Z kolei przekonanie o ludzkiej godności powoli pracuje w dziejach, niepokojąc kolejne pokolenia, które widzą rozdźwięk między ideałem a otaczającą rzeczywistością. Prawda o Wcieleniu pokazuje, że zastany kształt moralności nie pasuje do naszej pierwotnej intuicji.

Drugi czynnik to postęp cywilizacyjny i wzrost dobrobytu. Coraz większa część społeczeństwa ma środki, które nie tylko pozwalają troszczyć się o siebie i najbliższych, ale również pomagać innym. Rosnący poziom wykształcenia wpływa na formowanie sumienia i dostrzeganie wymiaru moralnego naszych działań. Dzięki dobrobytowi i moralnej wrażliwości jesteśmy bardziej skłonni akceptować w naszym społeczeństwie dziwaków, odmieńców i ludzi nieproduktywnych.

Pozwalamy sobie na przykład na luksus podtrzymywania przez wiele lat przy życiu ludzi znajdujących się w śpiączce. Albo wprowadzamy wiele usprawnień dla ludzi niepełnosprawnych i starszych.

Oczywiście nie twierdzę, że żyjemy w świecie idealnym. Dzieje XX **wieku i pojawienie się totalitaryzmów pokazują też, że postęp moralny nie jest procesem jednorodnym i liniowym. Pojawiają się w nim uskoki i załamania.**

Można zadać sobie też pewne niepokojące pytanie: na ile trwały jest ten trend kulturowy? Mamy w sobie naturalną skłonność do empatii, ale również trwały biologiczny potencjał do agresji. Zło zresztą może być dokonywane w sposób wolny od agresji i wszelkich emocji. Zatem niestety to, co postrzegamy dziś jako moralny postęp, może okazać się tylko chwilowym zawirowaniem w kulturowych dziejach ludzkości.

Rozdział IV

Módl się, pracuj, ćwicz

ks. Grzegorz Strzelczyk

Jerzy Vetulani

Filozofia grecka wypracowała pojęcie cnoty rozwinięte później na gruncie chrześcijańskim. Oznaczało ono nabywaną dzięki konsekwentnemu powtarzaniu sprawność w czynieniu dobra. Ćwiczenia duchowe miały na celu stworzenie właściwych nawyków. Przykładowo – rozwijano w ten sposób prawdomówność. Za każdym razem gdy pojawiała się pokusa, by skłamać, wysilano się, by mówić prawdę, aż w końcu prawda miała przychodzić sama. Czy można narzędziami neurobiologicznymi mierzyć przyrost cnoty?

Kłopot polega na tym, że znacznie łatwiej jest mówić prawdę, niż kłamać. Prawda przychodzi automatycznie, a kłamstwo to zmiana, czyli coś więcej niż powtórzenie. Kłamanie wymaga inwencji i wysiłku. Lepiej byłoby rozpatrywać przykłady męstwa czy roztropności – jak robi to sam Arystoteles – bo one już od początku wymagają trudu.

Nie są mi znane badania dotyczące kształcenia się w cnotach. Z pewnością stoikiem nie można zostać natychmiast. Idea ducha panującego nad ciałem, który pozwala na obojętne znoszenie „pocisków zawistnego losu" jest trudna do realizacji, ponieważ wymaga wyzbycia się emocji. A przyjmuje się, że blisko siedemdziesiąt procent naszych zachowań ma podłoże emocjonalne. Mówiliśmy już o tym, że kora mózgowa jest tylko cienką warstwą kontrolującą nasze – bardziej prymitywne – centrum emocjonalne.

Istnieje jednak z pewnością coś takiego jak proces uczenia się, gdy dzięki powtarzaniu pewnych czynności nabywamy w nich coraz większą sprawność. Doświadczenie podpowiada, że jest tak nie tylko

w sporcie czy grze na instrumentach muzycznych, ale również w postępowaniu moralnym i życiu duchowym.

Oczywiście. Wiemy na przykład, że regularna medytacja zwiększa objętość oraz możliwości hamujące naszej kory. To dla mnie jeden z najlepszych dowodów na jedność ducha i materii – okazuje się, że samą aktywnością mentalną możemy coś fizycznie zmienić w naszym mózgu. Badania Sary Lazar i jej współpracowników z 2005 roku pokazały, że już po ośmiu tygodniach regularnej medytacji grubość kory mózgowej przyrasta o trzy do pięciu procent. W eksperymencie wzięli udział uczestnicy kursu tak zwanej medytacji uważnościowej (*mindfulness*) opartej na buddyjskiej tradycji *sati*. Polega ona na regulowaniu uwagi tak, aby utrzymać ją na przeżywanych w tym momencie doznaniach oraz na przyjęciu odpowiedniej postawy wobec owych doznań – opartej na ciekawości, otwartości i akceptacji. Podczas ćwiczeń uczestnicy skupiają się na własnych ruchach oraz na dochodzących do nich wrażeniach zmysłowych. Sara Lazar wykazała, że regularna praktyka medytacyjna doprowadziła do zwiększenia objętości istoty szarej, czyli wzrostu liczby i długości wypustek neuronalnych, służących do komunikacji z sąsiednimi komórkami nerwowymi. Praktyki medytacyjne od blisko trzydziestu lat wprowadzane są do programów terapeutycznych, ponieważ łagodzą objawy wielu schorzeń, takich jak chroniczne lęki i stres, depresje i zaburzenia w pobieraniu pokarmu (anoreksja i bulimia), oraz ogólnie poprawiają samopoczucie i jakość życia. Dziś znamy już stojące za nimi podstawowe mechanizmy neurobiologiczne: gęstość istoty szarej rośnie szczególnie w lewym hipokampie odpowiedzialnym za kontrolę nad emocjami oraz w tylnej korze obręczy – obszarze związanym z depresją i bólem.

Możliwe jest zatem temperowanie i kształtowanie naszego zachowania dzięki ćwiczeniom duchowym. To rzecz dostępna właściwie dla każdego,

na przykład dla dzieci z ADHD medytacja jest bardzo skuteczną metodą na ograniczenie problemów z niekontrolowanymi reakcjami. Pytanie, w jaki sposób je do tego zachęcić. Psychologowie wymyślili rozwiązanie: uczyć kung-fu albo aikido. Dziecko myśli, że chodzi na naukę sztuki walki, i chętnie się angażuje, ale ćwiczenia tak naprawdę opierają się na medytacji, która powinna wzmocnić działanie kory mózgowej.

Czy badano wyłącznie praktyki medytacyjne wyrosłe z tradycji Dalekiego Wschodu?

Nie. Wspominaliśmy już o badaniach na grupie zakonnic ze zgromadzenia amerykańskich School Sisters of Notre Dame. Wykazano w nich, że podczas modlitwy zwiększa się aktywność płatów czołowych, odpowiedzialnych między innymi za poznanie, natomiast zmniejsza się praca w płatach ciemieniowych, odpowiedzialnych za orientację w przestrzeni i w czasie. To tłumaczyłoby poczucie rozpływania się i jedności z wszechświatem czy z Bogiem. U badanych sióstr zaobserwowano również, że praktyki modlitewne mogą spowalniać starzenie się mózgu – aktywując telomerazę, przeciwdziałają skracaniu się chromosomów w podziałach komórkowych.

Różne typy medytacji wywołują zmiany w różnych obszarach mózgu. Inne efekty powoduje uprawianie medytacji uważnościowej, inne ruchowej, inne jeszcze – medytacji wglądu. Niedawno w „Journal of Physiology – Paris” opublikowano bardzo ciekawą pracę o neurofizjologicznych efektach zmiany stanu mózgu pod wpływem intensywnej modlitwy muzułmańskiej. W islamie znamy dwa typy modlitwy – uprawianą przez sufitów *zikr* (wymawianą jak „ziker”, z miękkim „z”), obejmującą śpiewy, modlitwy i rytualne ruchy ciała, której celem jest wtopienie się w Boga, oraz standardową, powtarzaną pięciokrotnie w ciągu dnia przez wszystkich

muzułmanów *salat*. Podobnie jak w przypadku sióstr Notre Dame w trakcie modlitwy obserwowano zmniejszenie przepływu krwi w płatach ciemieniowych, ale w odróżnieniu od zakonnic katolickich (których modlitwa polegała na odmawianiu rytualnych tekstów i fragmentów Biblii), u mahometan spadała, a nie wzrastała aktywność płatów czołowych. Prawdopodobnie łączy się to z faktem, że wierzący, intensywnie modlący się mahometanie odczuwają stan całkowitego poddania się Bogu, a nie koncentrują się na samym tekście modlitwy. Zaobserwowano też różnice w aktywności mózgu w czasie obu typów modlitw mahometańskich – w czasie *salat* rośnie, a w czasie *zikr* maleje aktywność przedniego zakrętu obręczy, struktury zaangażowanej w regulację emocjonalną, uczenie się i pamięć oraz odgrywającej główną rolę w zmniejszaniu niepokoju i drażliwości. Ponadto, w odróżnieniu od *zikr*, podczas intensywnej modlitwy *salat* zaobserwowano zwiększoną aktywność w strukturach sieci nagrody podobną do zmian obserwowanych w grupie chrześcijan. Taka aktywność wyjaśnia, dlaczego modlący się uważają modlitwę za bardzo pozytywne doświadczenie emocjonalne.

Nie znam jednak wyników badań porównawczych podpowiadających, które typy medytacji są ostatecznie najlepsze dla człowieka – czy byłaby to medytacja buddyjska czy raczej głęboko przeżywany różaniec lub *salat*.

Gdybym miał zgadywać, powiedziałbym, że te różnice są niewielkie. Mechanizm medytacji wydaje się opierać na pierwotnej potrzebie religijnej wspólnej ludziom z różnych tradycji kulturowych. Przez tysiąclecia czciliśmy Tego, którego nie znaliśmy – by użyć słów świętego Pawła (por. Dz 17, 23). Przypominam sobie też intuicję dwudziestowiecznego teologa Karla Rahnera, iż człowiek został stworzony jako słuchacz Bożego słowa. Nie pisał on może wprost

o medytacji, ale przecież w chrześcijaństwie medytacja rozumiana jest właśnie jako czas na słuchanie Boga.

Można stwierdzić zatem, że modlitwa z pewnością służy tej osobie, która się modli. Nie pomaga jednak raczej tym, za których się modlimy. Bardzo spodobał mi się pomysł Francisa Galtona, kuzyna Darwina, który próbował eksperymentalnie sprawdzić, czy modlitwa przynosi empiryczne rezultaty. Badał więc, czy rodzina królewska w Anglii, za którą co tydzień wznosi się modły we wszystkich angielskich kościołach, cieszy się lepszym zdrowiem niż zwykli ludzie. Nie udało mu się odkryć takiej zależności. Próbował też w innym eksperymencie sprawdzić, czy jeśli będzie modlił się nad jednymi grządkami, a nad innymi nie, to któreś z nich będą rosnąć lepiej. I tu nie zaobserwował żadnej różnicy [*śmiech*].

Co ciekawe, w 2006 roku przeprowadzono w USA wielki eksperyment modlitewny (*Great Prayer Experiment*), finansowany przez Fundację Templetona. Celem było sprawdzenie, czy modlitwa pomaga chorym w powrocie do zdrowia. Blisko dwa tysiące pacjentów po operacji wszczepienia by-passów podzielono na trzy grupy – pierwszą, za którą się modlono, ale pacjenci o tym nie wiedzieli, drugą (grupa kontrolna), której nie wspominano w modlitwach, oraz trzecią, za którą się modlono, a pacjenci byli o tym poinformowani. Modlono się w trzech chrześcijańskich kościołach, poprzez dodawanie tej samej formuły z prośbą o wyzdrowienie dla konkretnej osoby. Co się okazało? Nie odnotowano żadnej istotnej różnicy w stanie zdrowia między osobami, za które się modlono, a grupą kontrolną. Co ciekawe, pojawiło się jednak więcej komplikacji pooperacyjnych wśród osób, które wiedziały, że ktoś się za nie modli. W wyjaśnieniach sugerowano, że odpowiadają za to stres i reakcja lękowa: pacjenci poinformowani, że ktoś się za nich modli, zaczęli się obawiać, że ich stan zdrowia jest gorszy, niż sądzili.

Warto dodać, że ostatnie badania wykazały także nieskuteczność modlitw „na odległość” w intencji szczęśliwego porodu. Natomiast modlitwa w obecności chorego połączona ze specjalnym rytuałem według niektórych doniesień wywierała wpływ pozytywny. Poinformowała o tym grupa z Uniwersytetu Indiany, prowadząca badania w wiejskich obszarach Mozambiku. Wyniki najważniejszych badań znam nie tylko z literatury źródłowej, ale także dzięki *Bogowi urojonemu* Richarda Dawkinsa, który oczywiście bardzo się natrząsa z tych wszystkich eksperymentów modlitewnych.

I słusznie. Bóg najwyraźniej nie chce poddawać się takim testom.

Wracając do medytacji – nie wszyscy wpadają na pomysł, żeby medytować. Wydaje się, że wszyscy mamy możliwość medytowania, ale niekoniecznie każdy ma do niej skłonność.

Oczywiście – ksiądz z pewnością spędza dużo czasu na modlitwie, ja tymczasem nie lubię takich form skupienia. Uznaję ich dobroczynny charakter, ale mnie osobiście one nudzą. Mam chyba inne sposoby ćwiczenia mojej kory mózgowej – choćby poprzez stałą aktywność zawodową.

Jeden z typów klasyfikowania osobowości to „wielka piątka”: ekstrawertyzm, neurotyzm, sumienność, otwarcie na doświadczenie, zgodność. Badania pokazały, że – z wyjątkiem otwartości na doświadczenie – zależności między typem osobowości a budową mózgu są ewidentne, na przykład ekstrawertycy mają poszerzoną korę orbitofrontalną, a osoby sumienne zgrubienie w połowie zakrętu czołowego. Bardzo wiele naszych zachowań zależy więc od budowy mózgu i, oczywiście, w dalszej kolejności od jego funkcji. Chcę jednak mocno podkreślić, że nie jesteśmy niewolnikami mózgu. Możemy i potrafimy go kształtować. Mogłoby się

wydawać, że na przykład nasza inteligencja emocjonalna, zdolność do odczytywania uczuć innych, jest czymś wrodzonym. Potrafimy ją jednak fantastycznie rozwijać – co bardzo przydaje się w życiu rodzinnym i zawodowym. Stąd kursy z inteligencji emocjonalnej cieszą się wielkim powodzeniem wśród menedżerów wielkiego biznesu. Można organizować je również dla dzieci. Badania przeprowadzone przez uniwersytet w Maladze pokazały, że odpowiednie kursy w szkołach średnich mogą wyeliminować zainteresowanie alkoholem i marihuaną wśród młodzieży oraz poprawić ich wyniki w nauce. Według mnie zajęcia szkolne, które mają na celu socjalizację – religia, etyka czy WOS – powinny być zastąpione bądź uzupełnione porządnym kursem z inteligencji emocjonalnej.

Wątek pracy nad sobą jest bardzo ważny dla różnych tradycji religijnych. Życie chrześcijańskie rozumiemy często jako proces ciągłego nawracania się, w którym wysiłek woli koryguje złe zachowania i wzywa nas do podejmowania kolejnych prób zaczynania na nowo.

Jako kierownik duchowy spotykam ludzi przekonanych, że nie mogą już nic zrobić z zachowaniami, które sprawiają im problem. Często to się zmienia w momencie, gdy zaczynają inwestować w rozwój modlitwy…

Czyli w rozwój kory mózgowej…

Wówczas ich życie zaczyna się stabilizować również w innych aspektach. Bardziej dbają o efektywny wypoczynek, o harmonię różnych rodzajów aktywności i obniżenie poziomu codziennego

napięcia i stresu. Okazuje się, że wysiłek woli staje się bardziej skuteczny, mimo iż wcześniej taki nie był.

Najwyraźniej niećwiczone narzędzie okazywało się zbyt słabe.

Obserwowanie, do jakiego stopnia jakość naszego życia może zależeć od modlitwy czy medytacji, jest bardzo ciekawym doświadczeniem.

Modlitwa to jedna z form medytacji.

Patrzę na to jednak z drugiej strony – dla mnie medytacja jest jedną z form modlitwy.

Oczywiście rozumiem. Gimnastyka psychiczna działa podobnie do ćwiczeń fizycznych. Gdy miałem problem z kręgosłupem, początkowo sądziłem, że zadane mi ćwiczenia rehabilitacyjne są nie do wykonania. Jednak po konsekwentnym codziennym wysiłku okazało się to możliwe, a nawet proste.

W ostatecznym rozrachunku gimnastyka psychiczna też jest „fizyczna” – tyle że nie dotyczy mięśni i ścięgien, lecz raczej dróg przekazu informacji w układzie nerwowym.

Tak, można tak powiedzieć.

Czy te ćwiczenia mają jakieś granice?

Im wcześniej się zacznie, tym lepszy efekt.

Kiedyś byłem na lotnisku w USA i naprzeciw mnie siedziały dwie młode dziewczyny – było w nich coś innego, ale nie od razu wiedziałem, o co chodzi. Nagle jedna z nich zsunęła sandał, sięgnęła nogą do kieszeni,

wyjęła papierosa, włożyła go do ust, a drugą nogą sięgnęła po zapalniczkę; odpaliła i zaczęła się zaciągać. To były lata 70., gdy na lotniskach można było jeszcze palić. Te dziewczyny nie miały rąk, ale osiągnęły fantastyczną sprawność. Urodziły się bez rąk (były ofiarami talidomidu), ale od pierwszych dni życia ćwiczyły nogi jako kończyny chwytne. Efekt był spektakularny.

Pamiętam też, że moja mama, która była doktorem biologii, opowiadała mi o wynikach badań wśród żołnierzy, którzy stracili prawą rękę podczas I wojny światowej. Okazywało się, że po pewnym czasie podnosił się ich poziom IQ. Prawdopodobnie dlatego że aby uruchomić drugą rękę, musieli rozwijać drugą półkulę mózgową. Niektórzy uważają nawet, że nauka pisania drugą ręką to metoda na zwiększenie swojego potencjału intelektualnego. Dlatego też zachęcanie czy zmuszanie osób leworęcznych do nauki pisania prawą ręką być może niosło ze sobą pewne korzyści.

Możemy różnymi metodami oddziaływać na mózg. Mus to wielki pan – w zwykłych okolicznościach nie mamy motywacji, by opanowywać pewne trudne umiejętności. Nie uczymy się nigdy na wszelki wypadek alfabetu Braille’a. Natomiast teraz z ciekawością obserwuję, jakiego rodzaju triki stosuję, żeby móc ciągle pracować na komputerze, chociaż bardzo słabo widzę. Fakt, że ludzie, którym dolega krótkowzroczność, mają zwykle wysokie IQ, jest, jak zgaduję, związany z tym, że muszą wysilać mózg, aby interpretować otoczenie. Możliwości naszego mózgu są ogromne, ale nie wykorzystujemy ich wszystkich, bo po prostu nie jest to konieczne.

Mówi się czasem, że ludzki mózg wykorzystuje tylko dziesięć procent swoich możliwości.

Jest to dosyć rozpowszechniony mit, skutecznie obalony przez współczesną naukę, którego propagatorem rzekomo miał być Albert Einstein. Zarówno

samo zdanie, jak i jego przypisywanie Einsteinowi są tak samo absurdalne i nie mają żadnych merytorycznych podstaw. Mózg wykorzystuje wszystkie swoje neurony, bo neuron, który nie ma nic do roboty, szybko umiera. Używamy całego mózgu – warto zauważyć, że czasem nawet drobny wylew w jednej jego części powoduje poważne zmiany w naszych sprawnościach – choć nie wszystkich neuronów jednocześnie. Prawdą jest jednak, że większość z nas wykorzystuje jedynie ułamek możliwości poznawczych swojego mózgu. Uczenie się zabiera w końcu dużo czasu, a im jesteśmy starsi, tym większego trudu od nas wymaga.

Znowu sięgnę po doświadczenia spowiednika – stosunkowo często zdarza się, że osoby w pewnym wieku zaczynają się skarżyć, że w ramach form modlitwy, w których przez lata czuły się dobrze, nie są już w stanie się skoncentrować. Na przykład nie udaje się im utrzymać dostatecznej uwagi w czasie odmawiania różańca. Czasem są w stanie znaleźć nową, inną formę, w której skupienie – przynajmniej na jakiś czas – powraca. Ale chyba starzenie się jest tutaj bezwzględne…

Niemniej wydaje mi się – choć ta ocena uzasadniona jest jedynie perspektywą konfesjonału – że osoby w bardziej zaawansowanym wieku, które pozostają fizycznie aktywne, mniej też mówią o trudnościach z koncentracją na modlitwie. Zastanawiam się, co było pierwsze – czy sprawność organizmu bardziej wpływa na sprawność psychiczną czy sprawność mózgu na resztę ciała?

Są to wzajemne zależności. Hasło: „W zdrowym ciele zdrowy duch”, to święta prawda. Wiemy na przykład, że wysiłek fizyczny zwiększa ekspresję genów kodujących neurotrofinę zwaną BDNF w hipokampie, a ona poprawia nastrój, usprawnia pamięć, ułatwia rozwiązywanie różnych problemów kognitywnych. Potwierdzają to badania robione na szczurach.

Jeżeli szczury mają w klatce kołowrotek i w nim biegają, to można zauważyć, że – w odróżnieniu od tych, które kołowrotka nie miały – posiadają znacznie więcej BDNF-u w hipokampie. Co więcej, gdy badamy mózgi szczurów, to u tych ruchliwych widzimy, że pojawiają się nowe neurony (hipokamp to w ogóle jedna z nielicznych części mózgu, gdzie może zachodzić neurogeneza). Szczury po treningu na kołowrotku szybciej uczą się nowych umiejętności – przykładowo: lepiej radzą sobie w labiryncie. Wysiłek fizyczny powoduje bez wątpienia umiejętność sprawniejszego rozwiązywania problemów.

Z drugiej strony, zdrowy duch może też wpływać na zdrowie ciała. Wiemy, że praca intelektualna prowadzi do wydzielania się acetylocholiny przeciwdziałającej odkładaniu się złogów skutkujących chorobą Alzheimera. Dlatego aktywność umysłowa jest negatywnym czynnikiem ryzyka przy tym schorzeniu – zwłaszcza u kobiet, u których też częściej ono występuje. Oczywiście zachorować może każdy – nawet wybitny intelektualista. Dobrze rozwinięty intelekt jednak z pewnością lepiej sobie wtedy radzi. Wspaniały przykład w jednej ze swoich książek podaje Andrzej Szczeklik. Jako lekarz prowadził fascynujące i erudycyjne rozmowy z literaturoznawcą profesorem Janem Błońskim, choć ten ostatni nie potrafił już wtedy narysować z pamięci tarczy zegara, co jest typowym świadectwem zaawansowanej choroby Alzheimera.

Przekonanie o korzyściach płynących z równowagi między pracą fizyczną i psychiczną jest obecne również w chrześcijaństwie – zwłaszcza w tradycji monastycznej głoszącej zasadę *„ora et labora”* (módl się i pracuj). Wynikła ona z bardziej pozytywnej wizji świata i materii niż tej obecnej na przykład w filozofii platońskiej, w której tylko duch był istotny. Dualizm przenikał do chrześcijaństwa – zwłaszcza wraz z gnozą i manicheizmem w II, III i IV wieku – lecz

nigdy nie zdominował ostatecznie teologicznego myślenia ani kościelnej *praxis*. Wystarczy przecież przeczytać regułę benedyktyńską, w której praca fizyczna – inaczej niż u starożytnych Greków – nie była postrzegana jako rzecz niegodna człowieka i zarezerwowana dla niewolników.

Mnisi nie traktowali aktywności fizycznej jako poniżającej – z zasady nie było zakonników, którzy by w ogóle nie pracowali. W wielkich klasztorach oczywiście zdarzało się rozróżnianie rodzajów pracy ze względu na pochodzenie. Ale tak jak szlachetnie urodzeni musieli w jakiś sposób pracować, tak ci niższego pochodzenia zobowiązani byli do modlitwy. Niewykształceni z konieczności uczyli się modlitw na pamięć, w czym też kryła się ważna intuicja: należało tak wypełnić głowę słowem Bożym, tak je zinterioryzować, by nim oddychać i myśleć. Ideał mógł więc zostać osiągnięty tylko wtedy, gdy życie mnicha nie osuwało się ani w czystą duchowość, ani w samą aktywność fizyczną.

Myślę, że ideał zakonnej harmonii – w dużej mierze inspirowany poszukiwaniami praktycznymi – dopomógł chrześcijaństwu w oporze wobec tendencji dualistycznych lub nadmiernie spirytualizujących. A to była niełatwa walka i nie wszystkie bitwy wygraliśmy.

Rozdział V
Miłość, czyli więź

ks. Grzegorz Strzelczyk

Jerzy Vetulani

Miłość bez wątpienia można opisywać zarówno z perspektywy biologii, jak i religii. W obu tych językach istnieje jednak zagrożenie zubożenia tego zjawiska.

Z biologicznego punktu widzenia miłość niewątpliwie ogłupia. Gdy bada się, jak wyglądają u samic szczurów kolce synaptyczne na neuronach hipokampa – a na tej podstawie można ocenić, jak duża jest poznawcza aktywność mózgu – to w czasie rui ich liczba spada. Szczurzyca nie jest wówczas zajęta myśleniem.

Potwierdzałyby to badania robione u ludzi. Sprawdzano, jak wygląda aktywność mózgu w przypadku miłości romantycznej i macierzyńskiej. Pokazywano dziewczynie zdjęcie jej ukochanego, a matce fotografię jej małego dziecka. Okazało się, że pewne części mózgu były aktywne tak samo mocno – te odpowiedzialne za emocje, jak jądra migdałowate czy kora wyspowa. Natomiast o ile przy miłości macierzyńskiej aktywowały się również pewne miejsca w korze związane z wymiarem kognitywnym, o tyle pozostawały one zupełnie ciemne przy miłości romantycznej – w jej przypadku po prostu przestajemy racjonalnie myśleć.

Na tym poziomie opisu język biologiczny jest u siebie. Natomiast w religii miłość można nadmiernie wyidealizować, zupełnie wyabstrahować od biologicznych uwarunkowań. Ten abstrakcyjnie skonstruowany ideał może zaś jawić się jako nieosiągalny w praktyce. Jeśli nikt nie będzie w stanie go osiągnąć, to z czasem coraz więcej osób przestanie nawet podejmować próby. Tak ideał może stracić wpływ na realne życie.

Ciekawe jest pytanie, które małżeństwa są bardziej trwałe: aranżowane czy te płynące z ideału miłości romantycznej. Współcześnie te pierwsze uważamy za rzecz okropną. Przypomina mi się jednak, że moja prababcia pozostawiła po sobie bardzo ciekawe pamiętniki, które zaczęła pisać jako nastolatka. Rozpoczynają się od tragicznych zdarzeń: chłopi spalili jej dwór, a ona musiała uciekać i z trudem uniknęła śmierci. Dwór uległ zniszczeniu, więc jej ojciec został dzierżawcą Rusocic. Gdy zmarł, okazało się, że folwark jest bardzo zadłużony, zjawili się Żydzi z wekslami, żądając pieniędzy. Prababcia miała wówczas dość bogatego absztyfikanta z Litwy – szlachcica, którego zupełnie jednak nie kochała. Zdecydowała, że dla ratowania majątku wyjdzie za niego, choć widziała go wcześniej ledwie osiem razy, i wówczas w jej pamiętniku (wydanym w postaci książki *Kapitan i dwie panny*) pojawia się 25 maja 1860 roku dramatyczny wpis: „Dzień 21 maja jest dniem, w którym w świątyni Pańskiej przed obliczem Boga przysięgłam dozgonną miłość człowiekowi, którego nie kochałam”. Wieczór poślubny był jeszcze gorszy. Ale nie minęły trzy miesiące, a 15 sierpnia pojawia się uwaga, kończąca pierwszą część pamiętnika: „O ile dawniej z przyjemnością w wolnych chwilach pisałam ten pamiętnik, o tyle teraz nudzić mnie zaczyna, wolę przez ten czas porozmawiać z Bolkiem. On dzień cały w polu pracuje ogromnie, ale też i mnie się dosyć zajęcia dostało w udziale (...). Nigdzie nie bywamy i bywać nie będziemy, żyjąc tylko dla siebie”.

Miłość rozkwitła w małżeństwie dwojga nieznających się wcześniej ludzi. Podejrzewam, że w związku aranżowanym, gdy nie kocha się namiętnie partnera, nie patrzy się również na niego przez różowe okulary. Wad nie traktuje się więc jako straszliwych przywar. Kiedy zaś jest się zakochanym, ma się tendencję do idealizowania swojego partnera. Gdy po

miesiącu lub dwóch poznajemy jego złe cechy, czujemy się oszukani. Prowokacyjnie głoszę więc pochwałę aranżowania małżeństw.

Słowa „miłość” używać możemy w różnych znaczeniach. Greka, w której kształtowały się zręby zachodniej kultury, przejęta później przez chrześcijaństwo, wyróżniała trzy przynajmniej rodzaje miłości. Polszczyzna ma z tym pewien problem, bo używamy tylko jednego słowa. A jest przecież *filia* – trwała relacja pozbawiona zasadniczo konotacji seksualnej (na przykład przyjaźń), *eros* – miłość erotyczna, oraz *agape* – altruistyczna miłość opierająca się głównie na woli, której celem jest wybór najwyższego dostępnego dobra (na przykład w dobroczynności czy miłości nieprzyjaciół).

W Polsce nie mamy szczęścia do języka erotycznego, który jest bądź sztuczny i medyczny, bądź prymitywny i wulgarny, bądź śmieszny, gdy używa takich terminów jak „ruja” czy „porubstwo”.

Natomiast na rodzaje miłości biolodzy patrzą inaczej – przez pryzmat zmieniających się faz. Płody i dzieci do pierwszego roku są w pewnym sensie bardzo seksualne. Produkują bowiem olbrzymią ilość hormonów płciowych. Potem następuje okres ciszy hormonalnej – jeśli pojawia się w niej jakakolwiek ciekawość erotyczna, to tylko na zasadzie odkrywania świata. Około dwunastego roku życia hormony płciowe znów zaczynają się budzić i pojawia się *libido*. Zyskujemy pobudzenie seksualne nieukierunkowane jeszcze na konkretną osobę. Ta faza ma bardzo wyraźne biochemiczne podłoże w postaci andro- i estrogenów. Następnie pojawia się pożądanie – to jest właśnie okres romantycznej miłości (u zwierząt odpowiada mu czas walk godowych). Zaczynamy szukać potencjalnego partnera i walczymy o jego zdobycie. Podświadomie, a czasem bardzo świadomie, oczekujemy też przyjemności płynącej ze zbliżenia

seksualnego, zaczynają więc działać neuroprzekaźniki, dopamina i tak dalej. Przyjemność daje też sam okres starań i poszukiwania seksu. Niekiedy tracimy mnóstwo czasu na nadmierne poszukiwanie, co akurat w przypadku miłości jest marnowaniem tego, co jest w niej – pozwolę sobie na taką mądrościową uwagę – najważniejsze: związku, który by obie strony ulepszał i rozwijał.

Czyli więzi.

Więź jest rzeczą najważniejszą i u osób dojrzałych seks to droga do pogłębiania więzi, a nie do satysfakcji płynącej wyłącznie z orgazmu. Fazy, które wymieniłem, pozwalają zrozumieć różne oblicza miłości. Znając mój opis, można interweniować chemicznie, a dzięki filologicznemu rozróżnieniu księdza – psychologicznie.

Chrześcijaństwo, mówiąc o miłości, wyraźnie relatywizuje wątek prokreacyjny i seksualny, przesuwając nacisk na odpowiedzialność za więzi. Jezus, mówiąc o miłości, najmniej mówi o wymiarze erotycznym. Przekracza zresztą także ideał naturalnych więzi grupy rodzinnej czy plemiennej poprzez uniwersalizację pojęcia „bliźni". Pięknie mówi o tym przypowieść o miłosiernym Samarytaninie, którą Jezus opowiada w odpowiedzi na pytanie: „kto jest moim bliźnim?". Wzorem postępowania okazuje się nie kapłan, lecz mieszkaniec Samarii, ktoś obcy, który jako jedyny pomaga napadniętemu przez zbójców człowiekowi. Bliźnim nie jest więc jedynie członek mojej rodziny ani mojego plemienia, lecz również przybysz, gość, cudzoziemiec. To budziło zgorszenie.

Jednocześnie chrześcijaństwo zamknęło się na inne formy miłości, na przykład miłość nieheteroseksualną. Spójrzmy na relację Jezusa z Janem –

można się zastanawiać, czy nie była ona czymś więcej niż przyjaźnią. Coś podobnego czułem czasem do moich mistrzów i nazwałbym to głębokim sentymentem. Bez jakiegokolwiek elementu erotycznego.

Obawiam się, że takie interpretowanie relacji Jezusa z Janem, silniej niż na tekście, który takim samym terminem opisuje też na przykład relację Jezusa z Łazarzem i jego siostrami, opiera się na modnych od jakiegoś czasu usiłowaniach, by koniecznie „wkręcić" Jezusa w jakiś seksualny kontekst – czy to hetero-, czy homoseksualny.

W chrześcijaństwie przekroczenie seksualności jest związane z uniwersalizacją. Wyjście z tej przestrzeni oznacza spojrzenie wykraczające poza poziom więzów grupy etnicznej – teraz nie ma już ani Żyda, ani Greka, powie święty Paweł. Miłość ma sięgać szerzej. To jedno z wyzwań, z którymi ta religia próbuje sobie radzić – przychodzi jej to z trudem, ale ciągle próbuje.

A wspólne geny mają olbrzymie znaczenie – zarówno w wymiarze rodziny, jak i narodu. Chrześcijaństwo stara się jednak wykroczyć poza te podziały.

Można powiedzieć, że Jezus kontestuje definicję bliźniego opierającą się na plemiennej wspólnocie genów. W perspektywie żydowskiego prawa dopuszczalna była możliwość poszerzania materiału genetycznego, na przykład poprzez wzięcie branki na wojnie. Ale to były wyjątki od reguły. Natomiast Jezus robi woltę. Po pierwsze, głosi, że bliźnim nie jest tylko ten, kto jest mi bliski etnicznie, i, po drugie, naucza, żeby miłować nieprzyjaciół – to moment kiedy przynajmniej potencjalnie następuje zupełna uniwersalizacja chrześcijaństwa. Dziś zaś rozszerzanie pojęcia bliźniego nie tylko obejmuje wszystkich ludzi,

ale każe nam zastanowić się nad naszym stosunkiem do zwierząt i do całego środowiska naturalnego.

Wykraczanie poza etniczność ma też swój sens ewolucyjny. Ameryka Łacińska jest tak cudownym regionem dlatego, że jest mieszanką kultur, ale i mieszanką ras. Mózg ewoluuje w tym regionie najszybciej. Dowodzi tego częstość występowania wariantu genu mikrocefaliny zwanego haplotypem D. Wyniki badania ewolucji mózgu przeprowadzone na podstawie obecności tego wariantu okazały się politycznie niepoprawne. W Afryce Subsaharyjskiej właściwie tego haplotypu nie ma, mózgi praktycznie nie ewoluują. Natomiast niemalże sto procent populacji ma go w Ameryce Łacińskiej. Warto więc podziwiać ten region nie tylko za argentyńskiego papieża Franciszka.

Na planie etyczno-kulturowym uwzględnienie obecności innego zawsze zmienia perspektywę.

A jeszcze bardziej późniejsze pojawienie się trzeciego elementu.

Tak, to jeszcze istotniejsze.

Obserwuję w moim otoczeniu dużą różnicę między małżeństwami bezdzietnymi i tymi z dziećmi. Te pierwsze żyją fantastycznie do pięćdziesiątego roku życia, a potem zaczyna się problem. Ci, którzy mają dzieci, dostają od nich tak w kość, że muszą się nauczyć kompromisu: muszą wstać do płaczącego dziecka, zmęczyć się, żyć mniej wygodnie, ale zmierzają *per aspera ad astra*.

W klasycznej średniowiecznej teologii Trójcy pada pytanie, dlaczego właściwie Bóg to trzech, a nie jeden, dwóch albo – czemu nie – czterech.

Oczywiście liczba boskich osób pochodzi z nowotestamentalnego Objawienia, ale padało pytanie, czy można podać jakieś jej filozoficzne uzasadnienie. Na bodaj najciekawszy pomysł wpadł Ryszard od Świętego Wiktora. Zwrócił uwagę, że dopóki mamy dwie kochające się osoby, to ich miłość może w istocie przemienić się w układ dwóch egoizmów – „kocha się" drugiego tak naprawdę jedynie dla własnej korzyści, na przykład seksualnej. Taki układ może funkcjonować w praktyce – zdaje się, że Ryszard był całkiem bystrym obserwatorem... Zatem żeby można było mówić o miłości altruistycznej, one muszą razem pokochać kogoś innego od siebie, połączyć się w miłości do kogoś innego. To wspólne wyjście ku trzeciemu oznacza przekroczenie egoizmu i stanowi zabezpieczenie przed nim. Dlatego Bóg musi być Trójcą. Dwójca nie wystarczy, bo Bóg nie byłby w swej naturze zabezpieczony przed egoizmem. A zatem brakowałoby Mu pewnej doskonałości. Z kolei Trójca wystarczy, gdyż esencjonalnie czwarty nic nowego już nie wniesie.

W myśl zasady „nie mnóż bytów ponad potrzebę" wystarczy trzech.

Tak. Choć nie znaczy to, że miłość Boga tu się zatrzymuje – następuje przecież stworzenie dalszych istot zdolnych do miłości. Miłość nie przestaje się rozlewać. Co ciekawe, Ryszard usiłował korygować nieco teologię świętego Augustyna – który zagadnieniu Trójcy poświęcił sporo uwagi, jednak nie potrafił zaakceptować miłości rodzinnej jako jej obrazu. I on też miał spory problem z pozytywną wizją małżeństwa.

Stosunek do małżeństwa i prokreacji – jak sądzę – odróżnia chrześcijaństwo od judaizmu. Spośród głównych wyznań chrześcijańskich zwłaszcza katolicyzm ceni wstrzemięźliwość i zobowiązuje kapłanów do

celibatu. Stąd też głoszenie dziewictwa Maryi. Religia żydowska była zaś nastawiona na maksymalną wydajność reprodukcyjną. Przyjrzyjmy się, jak przebiega w judaizmie cykl: kobieta miesiączkuje, potem jest nieczysta aż do momentu jajeczkowania, czyli do chwili największego prawdopodobieństwa zapłodnienia, i wtedy idzie do mykwy, oczyszcza się i pełna ochoty trafia na wyposzczonego mężczyznę. Potomstwo się mnoży. Oto nagroda obiecana przez Boga Abrahamowi.

Wydaje się, że tradycja o dziewiczym poczęciu Jezusa ma przede wszystkim funkcję teologiczną: wyjaśnia, w jaki sposób należy rozumieć to, że Jezus jest Synem Bożym.

Tak, to jest archetypiczne jako coś niemożliwego i przez to boskiego.

Nadany przez Boga po stworzeniu nakaz rozmnażania się pozostaje w mocy również w chrześcijaństwie. Właściwie aż do dzisiaj w oficjalnym nauczaniu Kościoła katolickiego to jeden z dwóch – obok wzmacniania miłości małżonków – głównych celów małżeństwa.

Wątek niechęci do małżeństwa chrześcijaństwo – wychodząc z kultury żydowskiej – zastało w kulturze basenu Morza Śródziemnego. Manicheizm był jednym z głównych nurtów deprecjonujących materię, ciało i seksualność. Dodatek chrześcijański jest późniejszy.

Ale czy już święty Paweł nie był niechętny małżeństwu? Czyż nie odciąga ono od Boga?

U Pawła nieufność wobec małżeństwa pojawia się – moim zdaniem – raczej w kontekście eschatologicznym. Jako że w przekonaniu pierwszych gmin koniec ma nastać rychło, nie ma sensu angażować się

w rzeczy przemijające. To jest najistotniejsze u Pawła. Świat przemija, lepiej pozostańcie tacy, jacy jesteście, ale jakbyście mieli płonąć, to się żeńcie. Zajmuje więc pragmatyczne stanowisko. Co ciekawe, eschatologiczna relatywizacja statusu małżeństwa pojawia się również w nauczaniu Jezusa. W Ewangelii faryzeusze pytają Go, czyją żoną po zmartwychwstaniu będzie kobieta, która za życia miała – zgodnie z prawem lewiratu – kilku mężów. Jezus wskazuje, że w perspektywie eschatologicznej znaczenie małżeństwa ulegnie przemianie – jakby specyfika związku erotycznego traciła na znaczeniu wobec innego horyzontu. Ponadto jest jeszcze jedna interesująca kwestia. Już w Nowym Testamencie pojawia się wątek, że biskup powinien być mężem jednej żony, to znaczy, że nie powinien się ponownie żenić.

Bigamia sukcesywna staje się niedopuszczalna?

W Nowym Testamencie nie jest potępiona, ale chodzi o to, że biskup nie powinien być osobą targaną pożądaniem.

Wygłosiłem niedawno wykład o rzeczach dobrych dla *Homo sapiens* jako gatunku, ale sprzecznych z naszym poczuciem moralnym. Należą do nich: eutanazja, eugenika i poligamia. Dołączanie do związku drugiej partnerki, gdy możliwości reprodukcyjne pierwszej spadają, jest z punktu widzenia biologii sensowne. Skąd się bierze kryzys wieku średniego u mężczyzn? Z potrzeby reprodukcyjnej. Rozwój naszego gatunku tak się ułożył, że okresy płodności u obu płci są bardzo różne, a przyroda daje tu wyraźne sygnały, kiedy ten czas się kończy. Mężczyźni dłużej mogą wyglądać atrakcyjnie, bo zachowują płodność. Używanie kosmetyków przez kobiety w wieku późniejszym ma zaś na celu wytworzenie iluzji, że są jeszcze w wieku reprodukcyjnym. Dlatego opowiadam się za prawem do tworzenia

związków poligamicznych. Nie rozumiem, czemu zakazane są one przez prawo.

Niezwykle ciekawe jest to, że chrześcijaństwo w całej opowieści o Bogu i Wcieleniu mówi o relacjach, więziach, a raczej pomija seksualność. Przez co objawia się miłość Boga? Przez to, że wydaje Syna w nasze ręce. Ten akt miłości przekracza to, do czego człowiek w naturalny sposób jest zdolny. Nie pojawia się tam aspekt erotyczny, mocno obecny na przykład w mitologii greckiej, w której bogowie płodzą na potęgę.

Judaizm, chrześcijaństwo i islam narodziły się wśród ludów pustynnych, które ze względu na klimat musiały się szczelnie okrywać różnymi strojami. U Greków zaś występował kult ciała, dbano o nie i prezentowano je publicznie. Anatole France napisał kiedyś, że to diabeł wymyślił ubranie człowieka, żeby zwiększyć pożądliwość. Rzeczywiście na plaży nudystów po pięciu minutach można poczuć się jak w sklepie z mięsem. I to jak człowiek najedzony. Erotyka bardzo mocno zależy od kontekstu. Pamiętam historię z jakiejś książki, zdaje się *Bellevue is My Home*, gdy do szpitala przywieziono prostytutkę, która miała na sobie tylko futro założone na nagie ciało. Lekarze zbiegli się, by ją oglądać – ci sami, którzy przez swoją pracę oswojeni byli już z ciałem i nagością. Specyficzny kontekst wszystko zmienia.

Z opowieści o stworzeniu wynika, że pierwotny stan – przed grzechem – był stanem, w którym ludzie nie odczuwali wstydu, nie mieli odruchu obronnego. Nagość nie stanowiła problemu. Drugi nie był seksualnym zagrożeniem. W związku z tym miłość była otwarta, nie musiała się chronić przed nadużyciem ze strony drugiego.

Nie było też wówczas wielu rywali... [*śmiech*]

Moment, w którym następuje ukrycie się człowieka, jest wprawdzie związany z wzajemnym wstydem Adama i Ewy, ale pierwotnie „ukrycie się" jest próbą ucieczki przed Bogiem. Tam najwyraźniej pojawia się lęk przed karą. Problem erotyki wybrzmiewa silniej w tak zwanym przekleństwie, gdy Bóg mówi o konsekwencjach tego, co się stało. Oto kobieta będzie kierowała swoje pragnienia ku mężczyźnie, a on będzie nad nią panował. Włącza się pożądanie, które zostaje ukazane jako konsekwencja nieuporządkowania, efekt popsucia się mechanizmu. Równowaga została zaburzona – także w sensie równowagi płci.

Bo religia, na ile się orientuję, na to uporządkowanie kładzie wielki nacisk. Tak samo rzecz ma się z masturbacją, która przez Kościół co prawda nie jest wyraźnie potępiona, ale uważana za nieuporządkowanie.

Chodzi o to, że grzech przesuwa uwagę – w centrum zainteresowania staje jakiś inny przedmiot, a nie ten, który powinien tam być.

To uporządkowanie ma też oczywiście swoje biologiczne podłoże. Kobieta unika seksu z pierwszym lepszym facetem, ponieważ w jej mózgu znajduje się – nieobecny u mężczyzn – ośrodek wstydu. Z tego powodu – ale i ze względów kulturowych – kobiety w badaniach zaniżają liczbę swoich seksualnych partnerów. Czasem ów odruch wstydu okazuje się nawet zbyt mocny i bywa, że terapie małżeńskie polegają na wspólnym oglądaniu filmów pornograficznych, by osłabić jego działanie.

Nasz organizm jest też tak skonstruowany – potwierdzają to badania, bo doszliśmy już do takiego stanu seksualnej wolności, że znajdują się chętni do uprawiania seksu przy podłączonej aparaturze do neuroobrazowania – że podczas orgazmu następuje zablokowanie ośrodków lęku i strachu. Seks ma na celu także zbliżenie osób, w grę wchodzi przecież maksymalna

intymność. Dlatego często godzi on ludzi. Bardzo wiele kłótni małżeńskich kończy się w łóżku.

Jest to w jakiejś mierze mechanizm samoregulujący. Brakuje mi jeszcze jednego wątku. Skoncentrowaliśmy się na relacji między kobietą i mężczyzną, ale człowiek funkcjonuje też w większej grupie, istnieje wymiar szerszej odpowiedzialności. Zanim jeszcze posiadanie jednego tylko dziecka stało się dość rozpowszechnione, bywało często, że starsze dzieci otrzymywały już jakąś odpowiedzialność za młodsze i bardzo wcześnie kształtowała się dzięki temu przestrzeń miłości braterskiej, prawdopodobnie w tym okresie, który określił pan jako martwy erotycznie.

Przypomniały mi się w tym kontekście ciekawe badania, podczas których sprawdzano, jakie zapachy w rodzinie się lubi, a jakie nie. Przez dwa–trzy dni kazano uczestnikom spać w tych samych T-shirtach, w ciągu dnia trzymanych w plastikowych workach, zachowujących więc wyraźny zapach. Dzieci, zwłaszcza dziewczynki, ewidentnie nie lubiły zapachu ojca. Również zapach rodzeństwa odmiennej płci budził negatywne reakcje. Okazało się więc, że jesteśmy zaopatrzeni w biologiczne mechanizmy blokujące kazirodztwo. Duża ekspozycja na osoby przeciwnej płci w wieku dziecięcym powoduje zwykle bardzo skuteczne z punktu widzenia genetyki blokowanie chowu wsobnego.

Związek często zaczyna się od zakochania i kończy na więzi, ale bywa też odwrotnie – może zacząć się od więzi, która nie jest erotyczna. Na przykład od przyjaźni.

Przypadek przyjaciół z pracy, którzy kończą w łóżku.

Najpierw buduje się relację na płaszczyźnie wzajemnego zainteresowania i zrozumienia, a w pewnym momencie przekształca się ona w relację erotyczną.

Tak, bo pojawia się zaufanie. To jest ważne zwłaszcza w przypadku kobiet.

W świetle tego, co na początku mówił pan o zakochaniu jako stanie ogłupiającym, może się wydawać, że takie podejście do budowania relacji jest korzystniejsze z punktu widzenia trwałości związku. Ludzie się dobrze poznają, nim wejdą w sferę erotyczną, rozwija się zaufanie, z czasem opada wstyd...

Tak, więź rozwija się z czasem. Przy pierwszym spotkaniu właściwie jej nie ma.

Badania pokazały, że u zwierząt, które tworzą trwałe pary, a człowiek jest przecież takim gatunkiem, po kopulacji następuje faza odprężenia, która jest bardzo ważna. W jej trakcie wydziela się sporo wazopresyny. Odkrycia tego dokonano na bardzo ciekawym przykładzie zwierząt – dwóch podobnych do siebie gatunków norników: preriowego oraz łąkowego. W pierwszym przypadku para jest trwała, samiec pomaga samicy opiekować się potomstwem, a przebywając razem w klatce, para ta lubi się tulić. Bliski kuzyn – nornik łąkowy – jest promiskuityczny, ma wiele partnerek i nie opiekuje się swoim potomstwem. Podczas badań pary umieszczano w klatce na noc, gdy samica była recepcyjna, co oczywiście zawsze kończyło się kopulacją. Natomiast rano wprowadzano do ich klatki dodatkową samicę i obserwowano, jaki będzie do niej stosunek samca. Łąkowy i tak się nie tulił, natomiast ten preriowy znacznie więcej tulił się do samicy, z którą spędził noc, niż do nowej. Pojawiło się więc coś, co odpowiadałoby ludzkiej więzi.

Zaczęto szukać, na czym to przywiązanie mogłoby polegać, i okazało się, że u nornika preriowego w pewnej części mózgu – gałce bladej – znajduje się znacznie więcej receptorów wazopresynowych. Transfekowano więc odpowiedni gen do gałki bladej samca nornika łąkowego i zaobserwowano, że para tego gatunku zaczęła pozostawać razem po kopulacji. Wazopresyna odpowiada za pamięć, więc wydaje się, że dzięki niej pamiętamy to, co się zdarzyło, łączymy przyjemne przeżycie z konkretną osobą. Jedna z amerykańskich seksuolożek dawała taką radę: jeżeli nie chcesz się zakochać w facecie, z którym się kochasz, to z nim nie śpij, tylko zaraz po stosunku wyjdź. Bo jak zaczniesz z nim sypiać... Wspólne łoże jest bardzo ważne. Bliskość cielesna służy tworzeniu więzi, uwalnia się przy niej oksytocyna, która daje poczucie bezpieczeństwa i zaufania. Ale oczywiście to nie wystarcza, w głowie musi jeszcze powstać uczucie. Bo to, że znamy mechanizm biochemiczny, w żaden sposób nie degraduje naszej psychiki.

Morał z tej historii byłby taki, że potwierdza się – przynajmniej co do kwestii trwałości więzi – obecna w chrześcijaństwie intuicja, iż istotniejsze znaczenie ma miłość przekraczająca wymiar czysto erotyczny i kierująca się ku altruizmowi. Z chrześcijańskiego punktu widzenia wydaje się to najważniejsze: chodzi nam przecież zwłaszcza o więzi, które mogą mieć potencjalnie nieskończoną trwałość – eschatologiczne otwarcie zachowuje znaczenie. Miłość daje szansę na relacje sięgające w wieczność.

Albo przynajmniej aż do śmierci.

Rozdział VI
Zagadywanie śmierci

ks. Grzegorz Strzelczyk

Jerzy Vetulani

Czy wiemy, co się dzieje w umierającym mózgu?

Wiemy z pewnością coraz więcej, choć wciąż mało.

W 2009 roku Lakhmir Chawla i jego koledzy z Uniwersytetu Waszyngtona przeprowadzili bardzo ciekawe doświadczenie, które zostało pozytywnie odebrane również przez rodziny pacjentów. Badano w nim aktywność elektryczną umierającego mózgu. Doświadczenie przeprowadzono w ściśle kontrolowanych warunkach – objęto nim osoby sztucznie utrzymywane przy życiu, o których wiedziano, że nie sposób im już pomóc. W takich przypadkach w USA zawsze zaprasza się do szpitala rodzinę na ostatnie pożegnanie.

Również przy ośmiorgu pacjentów, na których wykonywano te doświadczenia, poproszono bliskich, by towarzyszyli umierającemu. U odchodzących badano tak zwany indeks bispektralny, który jest ciągle testowanym wskaźnikiem aktywności mózgu, stosowanym głównie w czasie narkozy, żeby sprawdzić, czy chory się nie wybudza i czy nie operujemy na świadomym, ale zwiotczałym pacjencie. W tych wszystkich przypadkach, gdy wyłączano aparaturę podtrzymującą życie, następował szybszy lub wolniejszy spadek aktywności mózgu i nagle *boom* – jego aktywność na krótko mocno wzrastała, po czym zanikała ostatecznie. Dla rodziny był to dowód, że dusza była w ciele i że właśnie je opuściła. Bliscy zmarłego wychodzili z sali podniesieni na duchu. Trzeba jednak wiedzieć, że u zwierząt, na przykład psów, obserwujemy podobne zjawisko. Gdyby miał być to dowód na istnienie duszy, to nie tylko ludzkiej, ale i psiej.

Ten moment, tak jak widzenia przedśmiertne, jest, jak się zdaje, związany z niedotlenieniem mózgu.

Niedotlenienie to tylko jeden z procesów zachodzących w przebiegu umierania. Wszystkie badania wskazują na to, że rozmaite zmiany zachodzące w umierającym mózgu mogą ułatwiać wywołanie halucynacji. Większość związków halucynogennych wymaga pobudzenia receptora serotoninowego. Badania robione na umierających zwierzętach pokazują, że w ich mózgach podnosi się poziom serotoniny. Zakwaszenie mózgu przy powolnej śmierci prowadzi do gotowości halucynogennej. Podnosi się też poziom endorfin. Widać, że w umierającym mózgu zachodzą procesy, które występują, kiedy pojawiają się halucynacje albo też gdy stosuje się substancje halucynogenne.

Uważam, że nie należy ignorować zjawisk, których nauka jak na razie nie potrafi wytłumaczyć. To nie jest prosta sprawa: jeśli mam wielu znajomych, którzy przy okazji śmierci bliskich odnotowują zatrzymywanie się zegara czy pękanie szklanek, to oni wszyscy nie mogą kłamać. Sam mam podobne „paranormalne” doświadczenie. Gdy byłem młodym chłopakiem, odwiedził nas pewnego razu mój stryj Tadeusz. Niestety, dostał zawału i w nocy zmarł w naszym domu. W akcie zgonu lekarz napisał, że śmierć nastąpiła między godziną 2.00 a 5.00. Tej nocy o 3.20 zatrzymał się zegar w holu. Gdy powiedziałem mamie, że wiem, o której dokładnie stryj zmarł, to bardzo mnie skarciła – była katoliczką i racjonalistką. Ale gdy okazało się, że tej nocy o 3.22 zatrzymał się również ścienny zegar w jego domu w Poznaniu, to zaczęliśmy się zastanawiać, czy to tylko zbieg okoliczności. Gdy takie rzeczy się powtarzają, nie można powiedzieć, że ich nie ma. Na razie jednak najczęściej nie są wystarczająco dobrze udokumentowane, nie wiemy, co to jest.

To wymaga pokory. Czy halucynacje, które towarzyszą czasem umieraniu, różnią się w zależności od kultury, z której pochodzimy?

W kulturze zachodniej najczęściej pojawiają się tunel i światło, a na końcu tunelu bliscy zmarli, którzy nas witają. W Indiach badani mówią również o tunelu, ale nie ma w nim osób, lecz wyłącznie poczucie głębokiej medytacji. W Chinach – spotkałem się z nielicznymi świadectwami stamtąd – pojawić się mogą groźne zwierzęta, które wypominają popełnione za życia złe czyny; towarzyszy temu nieprzyjemne uczucie. Mamy więc do czynienia ze skrzyżowaniem kodów kulturowych i biologicznych.

Co ciekawe, osoby, które były blisko śmierci i przeżyły tak zwane *near death experience* (doświadczenia okołośmiertne), mają już do końca życia zmienioną wrażliwość mózgu. Doświadczają więcej niby-padaczkowych epizodów w badaniu EEG w lewym płacie skroniowym, mniej snu REM (z marzeniami sennymi), inaczej – bez lęku – odnoszą się do śmierci. Ta zmiana nie dowodzi oczywiście realności transcendencji.

Czasem halucynacjom przedśmiertnym towarzyszy tak zwane *out of body experience*, czyli doświadczenie przebywania poza swoim ciałem, unoszenia się nad nim oraz poczucie, że ktoś nas w nie ponownie wpycha. Co interesujące, jesteśmy je już w stanie wywołać, podrażniając elektrodą odpowiednie miejsca w mózgu i wywołując depersonalizację i poczucie wyjścia z ciała u zdrowego człowieka.

Doświadczamy tego również w snach.

Tak jak w przypadku pacjenta na stole operacyjnym, który czuje, że jest poza ciałem, przygląda się chirurgom i słyszy, co oni do siebie mówią. Zmysł słuchu działa dość dobrze nawet w stanach bliskich terminalnym. Znana jest historia warszawskiego kardiochirurga, który podczas

nurkowania zaklinował się w jakiejś podwodnej jaskini. Gdy go z niej wydobyto, był w bardzo złym stanie, długo próbowano go odratować, ale w końcu się udało. Opowiadał potem, że najgorszą rzeczą było, gdy lekarze – jego koledzy – rozważali zaprzestanie reanimacji, a on ich słyszał, ale nie miał z nimi żadnej możliwości komunikacji. Przerażające doświadczenie. Dlatego zawsze doradzam studentom, by nie mówić przykrych rzeczy przy osobach nieprzytomnych.

Warto podkreślić, że to, iż o nadzwyczajnych wizjach sugerujących istnienie życia po śmierci mówi lekarz, nie jest bardziej wiarygodne, niż gdy opowiada o tym dwuletni chłopiec. Jeśli halucynuję, nie mam możliwości zweryfikowania, czy to rzeczywistość, czy iluzja. Choć bardzo podobało mi się stwierdzenie z *Incepcji* Christophera Nolana: jeżeli wiesz, jak znalazłeś się w danym miejscu, to znaczy, że nie śnisz, a jeśli nie wiesz, to śnisz.

Chrześcijaństwo, mimo zasadniczego przekonania, że możliwa jest komunikacja Boga z człowiekiem przez wizje czy nawet sny, z dość dużym dystansem podchodziło do opowieści powracających jakoby zza grobu umarłych ludzi.

Bo chrześcijaństwo wie, że umysł prowadzi nas na manowce.

I że gdy ktoś umarł, to umarł.

Oczywiście te wszystkie osoby, które zrelacjonowały swoje *near death experience*, nie umarły – kora mózgowa nie obumarła, bo gdyby tak było, nikt nie napisałby później żadnej książki. Nikt też jeszcze, może z wyjątkiem Jezusa i Łazarza, nie zmartwychwstał.

W ewangeliach opisywane są również wskrzeszenia dokonane przez Jezusa, jednak redaktorzy tych tekstów najwyraźniej nie wykazywali zainteresowania tym, co wskrzeszeni pamiętali. Przeciwnie: przypowieść o bogaczu i Łazarzu wskazuje raczej na silne przekonanie, że nie są możliwe raporty ze sfery śmierci. Nikt nie wie, co tam jest.

Większość teologicznego opisu dotyczącego tego, co jest po śmierci, pochodzi z uzgodnienia nielicznych danych na ten temat zaczerpniętych z Nowego Testamentu z przekonaniami dotyczącymi stworzenia i zbawienia. Natomiast jeżeli religia ma sens także z biologiczno-ewolucyjnego punktu widzenia, to w odniesieniu do odnalezienia się w świecie. Na pierwszym miejscu jest zatem nie wymiar teoretyczny, lecz egzystencjalny. Po co wierzę? Żeby lepiej, pełniej i szczęśliwiej żyć.

I żeby lepiej umierać. Wobec śmierci i w sytuacjach kryzysowych większość ludzi zwraca się ku modlitwie. Wnuk nakłonił mnie niedawno do wysłuchania *Pamiętnika z powstania warszawskiego* Mirona Białoszewskiego. Uderzyło mnie, że według Białoszewskiego we wszystkich schronach nieustannie się modlono; modlitwa była czymś, co pozwalało przeżyć.

A czy zwierzęta są świadome istnienia śmierci?

Niektóre tak.

Bardzo ciekawe są reakcje zwierząt na martwych przedstawicieli swojego gatunku. Dotyczy to zwłaszcza tych o wysokim poziomie samoświadomości, który pozwala im zdać tak zwany test lustra. Polega on na tym, że stawiamy zwierzę przed lustrem i sprawdzamy, czy rozpozna ono w nim samo siebie. Skąd wiemy, że dostrzegło się w lustrze? Rysujemy

mu na czole albo na nosie jakiś widoczny znak. Część zwierząt będzie siedzieć przed lustrem i niczego nie zauważy. Ale już szympans będzie próbował go zetrzeć z nosa, dając tym znać, że wie, że to on odbija się w lustrze. Wydaje się, że samoświadomość łączy się często z wiedzą o własnej skończoności i z jakimś zainteresowaniem pytaniem: „Co potem?”.

Które gatunki zwierząt reagują na śmierć swoich towarzyszy?

Zaobserwowaliśmy, że delfiny pozostają przy swoich zmarłych dzieciach. Małpy bardzo żywo reagują, kiedy wynosi się zwłoki innych martwych małp. Zupełnie fascynujące są słonie. Kiedy tym wielkomózgowym zwierzakom umiera matriarcha, czyli przewodniczka stada, wszystkie zbliżają się i kładą na niej trąby, a młode płaczą lub wyją. Z kolei gdy idą przez sawannę i natrafiają na czaszki albo kły innych słoni, to zatrzymują się i „medytują”. Nie przystają przy innych kościach, a więc mają poczucie gatunkowej odrębności.

Podobne zjawiska możemy zaobserwować u niektórych ptaków, choćby u srok. Moja przyjaciółka opowiadała mi, że widziała, jak sroki rzucają orzechy na tory tramwajowe, żeby nie kłopotać się ich rozdziobywaniem. Gdy jedna z nich się zagapiła i przejechał ją tramwaj, inna sroka przez cały wieczór pozostawała przy jej zwłokach. Była to być może pewna forma rytuału. Sroki mają bardzo małe mózgi – około tysiąc razy mniejsze od ludzkiego (ich mózg waży około półtora grama, a nasz tysiąc trzysta–tysiąc pięćset gramów), ale niewątpliwie są bardzo inteligentnymi stworzeniami.

Zazwyczaj świadomość śmierci była postrzegana, podobnie jak odprawianie rytuałów pogrzebowych, jako granica między światem zwierzęcym a światem ludzkim. Po raz kolejny okazuje się jednak, że

nie istnieje żadne jednoznaczne kryterium, lecz zmiany ilościowe przechodzą w zmiany jakościowe.

Wracamy więc do starej marksistowskiej zasady. Sądzę, że warto byłoby zbadać, czy zwierzęta, które mają świadomość końca, dysponują pewnym poczuciem transcendencji. Na razie nie mamy żadnych narzędzi do sprawdzenia takiej hipotezy. Może idę za daleko, ale myślę, że to zainteresowanie zwłokami może oznaczać, iż wierzą one w istnienie jakiegoś innego świata, ptasiego czy małpiego nieba, do którego wędrują ich towarzysze.

Zwróciłbym uwagę na pewien wątek w antropologii wschodniego chrześcijaństwa, który dzisiaj na Zachodzie prawie zupełnie zniknął z horyzontu. U ojców Kościoła pojawia się intuicja, że istnieje tak naprawdę nie tylko wspólna „ludzka natura", ale że we właściwym sensie istnieje w świecie niejako tylko jeden Człowiek. To, że jesteśmy indywidualnymi bytami, nie narusza podstawowej więzi łączącej ze sobą wszystkich ludzi. Indywidualność w tym znaczeniu nie oznacza radykalnej odrębności od innych. Być może owo – nieco dziś dziwaczne – przekonanie rzuca ważne światło na to, czym jest dla nas moment śmierci drugiego człowieka.

Ta koncepcja wydaje się bliska teorii archetypów Junga, według której nasze indywidualne tożsamości są tylko odpryskami jednej gatunkowej zbiorowej nieświadomości. Również Platon twierdził, że podczas narodzin dusza powstaje z kawałka absolutu, który potem po naszej śmierci wraca do pierwotnej całości.

Chrześcijaństwo próbuje zachować jednostkowość duszy, ale i poczucie wspólnoty z całym stworzeniem. Jeżeli ta intuicja jest słuszna, to

pokrywa się ona z naszym doświadczeniem: śmierć drugiego to coś, co tak naprawdę dotyczy mnie samego. Wręcz wydarza się we mnie. Towarzyszenie umierającemu i czuwanie przy ciele zmarłego prowadzą właściwie nieuchronnie do uświadomienia sobie swojej własnej skończoności i tego, że kiedy ktoś umiera, to umiera też część mnie. Odkrywamy wówczas więź między nami, ludźmi.

Rodzi się niejako poczucie współzależności wszystkich obiektów w świecie. Pamiętam, jak wielkim przeżyciem było dla mnie, kiedy jako dziecko wyczytałem, że każdy ruch mojego palca odbija się na ruchu gwiazd, bo grawitacja jest wszędzie.

To poczucie wspólnoty całego świata wyraźnie wiąże się z głównymi ideami chrześcijaństwa – ze zmartwychwstaniem i z Eucharystią. Zmartwychwstanie jednego dotyczy nas wszystkich – jeżeli zmartwychwstał Chrystus, zmartwychwstaniemy wszyscy. U świętego Pawła znajdziemy refleksję o uniwersalnych konsekwencjach grzechu jednego człowieka (Adama) i o przewyższających je skutkach wierności jednego – Jezusa Chrystusa. Historia zbawienia wydarza się dzięki jednostkom, ale obejmuje cały kosmos.

Łączy się z tym idea Eucharystii. W czwartej Ewangelii (J 6, 48–59) czytamy, że kto spożywa ciało Chrystusa, nie umrze, lecz zmartwychwstanie, będzie żyć wiecznie. W pismach Augustyna pojawia się sformułowanie, że „jak to, co jecie i pijecie, w was się przemienia, tak wy przemieniacie się w ciało Chrystusa”. Dla niektórych idea Eucharystii może brzmieć nieco kanibalistycznie. Jednakże ciało, które spożywamy, to już nie ciało śmiertelne, lecz zmartwychwstałe do nowej rzeczywistości – ciało nieśmiertelne. I to, co nieśmiertelne, stopniowo

infekuje nas nieśmiertelnością. Eucharystia jest zatem wspólnotowym zyskiwaniem nieśmiertelności.

Znam te pojęcia z nabożeństw żałobnych – bo głównie w takich uczestniczę – „przez to, że zmartwychwstał, zmartwychwstanie reszta”. Przyznam jednak, że są dla mnie dość enigmatyczne. Idea powszechnego zmartwychwstania ciał, o której mówi się w *Credo*, wydaje się dziś poza horyzontem naszego wyobrażenia o świecie, a nawet naszych śmiałych wyobrażeń o zaświatach.

Ciekawe, że idea zmartwychwstania silnie związana jest z materią. Wyrastała bowiem z doświadczenia spotkania ze Zmartwychwstałym, który je i pije z uczniami. Nie pytano na początku, jak ten opis odnosi się do idei nieśmiertelnej duszy. Nie ma przecież w ewangelicznych opisach ani słowa o duszy. Jezus był w grobie, a potem, trzeciego dnia, powstał z martwych.

Odwiedza chyba jeszcze kogoś w otchłani?

Tak, to nieco późniejsze, choć wciąż bardzo wczesne rozważania dotyczące tego, co Jezus robił przez owe trzy dni. Znamy odpowiedź z *Wyznania wiary*, że wówczas „zstąpił do piekieł”, ale chodzi tu raczej o tak zwany szeol, otchłań. Z perspektywy późniejszego rozwoju nauki o rzeczach ostatecznych, jasno porządkującej sprawę nieba i piekła, szeol jest dziwaczny, bo przypomina magazyn. Judaizm nie znał idei sądu przed zmartwychwstaniem w dniu Jahwe. Żydzi czasów Jezusa przekonani byli raczej, że na dzień Pański oczekują „cienie”. Chodziło najpewniej o pośredni status – bycie na tyle żywym, żeby być świadomym, że jest się martwym. W szeolu jest się bez sądu. W stanie nieokreślonym. Chrześcijańskie świętowanie Paschy – zwłaszcza

Wielkiej Soboty – obejmowało intuicję, że Chrystus, zstąpiwszy w momencie śmierci do szeolu, tam zwycięża śmierć przetrzymującą w niewoli zmarłych i wyprowadza ich z otchłani. To jest właściwa idea owego wspólnotowego zmartwychwstania: Jezus nie powstaje sam, ale wydobywa ze śmierci Adama, Ewę, Abrahama i następne pokolenia żyjące przed Nim.

Klasyczna ikonografia nie przedstawiała sceny zmartwychwstania jako fizycznego wyjścia z grobu. Moda na takie wizerunki nastała w malarstwie zachodnim znacznie później i ma dość apokryficzny charakter: według ewangelicznego przekazu nikt przecież nie widział Jezusa wychodzącego z grobu. Ikoną zmartwychwstania było właśnie wyprowadzenie patriarchów z otchłani. Kłopot w tym, że wówczas martwe ciało Jezusa przebywało w grobie – i to trochę zaburzało harmonię obrazu. Problemy miał tu nawet święty Tomasz z Akwinu. W jego ujęciu człowiek jest złączeniem materii i formy. W momencie śmierci forma, którą jest dusza, opuszcza materię, w związku z tym ciało dostaje inną formę – formę zwłok – i nie jest już ciałem Jezusa. Za takie ujęcie Tomasz dostał napomnienie biskupa Paryża i skorygował swoje stanowisko, formułując naciąganą nieco teorię, że ciało Jezusa pozostaje także po śmierci w aktualnej relacji do Logosu, drugiej osoby Trójcy Świętej.

Są to bardzo frapujące spekulatywne opowieści. Chciałbym jednak wrócić do tematu śmierci. Wydaje mi się, że towarzyszenie umierającemu jest w jakimś sensie ważnym doświadczeniem w ludzkim życiu. Bardzo mi się podobało, gdy mój wnuk, który miał chyba wtedy sześć czy siedem lat, pojechał ze swoją nianią do Sanoka, a ona zaprowadziła go do domu, w którym leżał nieboszczyk, żeby zobaczył, czym jest śmierć. Franek zareagował bardzo naturalnie, bez strachu, z wielkim zainteresowaniem.

Chyba nie zobaczył samego zmarłego, bo stał za nisko, ale widział dobrze trumnę i zgromadzonych żałobników. Ukrywanie takich zjawisk przed naszym wzrokiem jest czynnikiem dehumanizującym. Śmierć, przemoc, seks są częścią naszej rzeczywistości i powinniśmy umieć mówić o nich również dzieciom. Gdybyśmy chcieli zabronić im czytania książek, w których się pojawiają, Biblia jako pierwsza musiałaby zostać zakazana.

W naszej kulturze rzeczywiście istnieje często opisywana tendencja do wypierania nie tylko śmierci, ale i starości. Gdy dziedzictwo kulturowe przekazywane było dzięki ludzkiej pamięci, stary człowiek był konieczny dla przetrwania grupy. Natomiast dziś ludzie starzy mają poczucie, że są zbędni. Głęboka antropologiczna zmiana miała miejsce już bardzo dawno – wraz z wynalezieniem pisma i możliwością gromadzenia wiedzy poza ludzką głową, a potem wraz z jej przekazywaniem poprzez system edukacji, a nie wewnątrz grupy rodzinnej. Nowe technologie – obce wielu starszym osobom – pogłębiają jeszcze poczucie, że ludzie młodzi są sprawniejsi we wszystkich dziedzinach życia. W Kościele mamy żywe doświadczenie towarzyszenia ludziom w bardzo dojrzałym wieku. I wynika z niego wyraźnie, że w rozwiniętym społeczeństwie samotność w starości i umieraniu staje się coraz większym problemem.

Sądzę, że za pięćdziesiąt lat eutanatologia – nauka o samodzielnym wybieraniu dobrego momentu na śmierć – stanie się częścią medycznej praktyki. Pytanie, jak poradzi sobie z nią Kościół. Jego historia pokazuje duże zdolności adaptowania się do zmieniającej się rzeczywistości społecznej. Choć obecna doktryna świętości każdego życia od poczęcia do naturalnej śmierci nie pozostawia dużo przestrzeni dla zmian.

Ona jest wymagająca zwłaszcza w tym, że domaga się od młodych trwania przy starych i samotnych. Podtrzymywania z nimi więzi. Obawiam się, że eutanatologia stałaby się kolejną wymówką, by tych relacji unikać. Czyli jeszcze pogłębiałaby problem samotności... Z drugiej strony już dziś funkcjonuje w Kościele rozróżnienie pomiędzy leczeniem a uporczywym podtrzymywaniem życia. Być może w przyszłości standardowo będziemy składać deklaracje, że chcemy umrzeć naturalnie, uniknąć nieskończonych reanimacji bądź podłączenia do aparatury sztucznie podtrzymującej życie. A coraz więcej wagi nabierać będzie paradoksalne pytanie: kiedy właściwie człowiek umiera?

To bardzo ważne pytanie, bo musimy mieć na nie choćby prowizoryczną odpowiedź, by zgodnie z zasadą *dead donor rule* pobierać narządy do transplantacji tylko od osób martwych. Znamy z historii przypadki, gdy ogłaszano zgon ludzi w stanie głębokiej śpiączki. Czasami po ekshumacji stwierdzano, że szkielet w trumnie znajdował się w zupełnie innej pozycji niż w momencie złożenia ciała do grobu, co wskazywałoby na pochowanie żywcem. Taka sytuacja miała miejsce na przykład z Piotrem Skargą; do jego beatyfikacji nie doszło między innymi dlatego, że stwierdzono u niego uszkodzenia kości palców. Skarga mógł je połamać po przebudzeniu w trumnie, próbując się wydostać. Pojawiło się przypuszczenie, że mógł przed śmiercią zgrzeszyć, złorzecząc Bogu. Dzisiaj w zasadzie potrafimy uniknąć pochowania osoby znajdującej się w śpiączce, wyróżniając dwa rodzaje śmierci: mózgową i sercową. Mam jednak wrażenie, że ostateczne pytanie o kryterium śmierci pozostaje otwarte. Owszem, gdy zwłoki są zdekapitowane, spopielone albo rozłożone, mamy absolutną pewność śmierci. Ale w innych przypadkach jest mniej więcej tak jak z rozróżnieniem, czy ktoś jest łysy czy jeszcze nie. Czy jak ma na głowie

milion włosów, to jest łysy? Może jeszcze nie. A pięćset? Może już tak. To kwestia płynności. Umieranie jest procesem. Tak trzeba je postrzegać.

Rozdział VII

O szczęściu, rozkoszy i dobrym życiu

ks. Grzegorz Strzelczyk

Jerzy Vetulani

Czy neurobiologia zajmuje się szczęściem?

Nie lubimy używać tego terminu, bo nie jest zbyt jasny.

To jakich pojęć używają neurobiolodzy?

Potrafimy dziś dość dobrze opisać układ nagrody znajdujący się w mózgu – przede wszystkim w polu brzusznym nakrywki i w jądrze półleżącym. Pełni on funkcję motywacyjną i kontrolną, nagradzając nas przyjemnością za dobre rozwiązanie jakiegoś zadania, wysiłek fizyczny czy seks. Przypadkowo układ ten odkryli James Olds i jego doktorant Peter Milner w latach 50. XX wieku. Próbowali zbadać, czy drażnienie prądem pewnych części mózgu u szczurów sprawi, że będą się one szybciej uczyć. U jednego z nich z powodu błędu technicznego elektroda, zamiast w istocie siateczkowatej została umieszczona w jednej ze struktur układu nagrody. Okazało się, że szczur odczuwał przyjemność z prądu płynącego przez tę część mózgu i wracał wciąż do miejsca w klatce, w którym po raz pierwszy otrzymał elektryczne podrażnienie. Gdy skonstruowali dźwignię włączającą prąd, którą szczur mógł samodzielnie uruchamiać, robił to wielokrotnie, a gdy elektrodę ulokowano precyzyjniej, naciskał na dźwignię nawet dwa tysiące razy na godzinę, a więc częściej niż raz na dwie sekundy. Gdy odłączano prąd, szczur padał z wyczerpania i zasypiał, gdy zaś podrażniono go ponownie, z powrotem zabierał się do naciskania dźwigni.

Można zatem umrzeć z nadmiaru przyjemności?

Oczywiście. W ramach badań, które José Delgado prowadził na ludziach w latach 50. i 60., stworzono swoistą mapę przyjemności. Niektóre podrażnienia elektryczne dawały poczucie błogości, rozpływania się, szczęścia podobnego do uczucia, które występuje podczas medytacji czy po zażyciu opium. Inne zaś – rozkosz tak intensywną, podobną do orgazmu, że nie mogła trwać zbyt długo bez wywołania bólu. Pacjenci bardzo nalegali na powtórzenie tych badań. Znaleziono również ośrodki awersji, podczas drażnienia których badani błagali, żeby przestać. Dobrze pokazuje to *Iluminacja* Krzysztofa Zanussiego, w której podczas eksperymentu pacjent nagle krzyczy nieludzkim głosem, staje się agresywny. Co ciekawe, ponieważ w mózgu nie ma receptorów bólowych, to po znieczuleniu miejsc przy samej czaszce można przy takim eksperymencie z badaną osobą swobodnie rozmawiać i oceniać na bieżąco jej reakcje. Tak jak to zostało pokazane w filmie Zanussiego, przy którym pełniłem zresztą funkcję konsultanta naukowego.

Czy możliwe jest osiągnięcie permanentnej przyjemności dzięki podłączeniu elektrod w odpowiednie miejsca w mózgu?

Teoretycznie rzecz biorąc, tak. Są jednak co najmniej trzy dobre powody, dla których tego nie robimy.

Po pierwsze, jesteśmy dziś dosyć ostrożni wobec wszelkich ingerencji w mózg. Mimo iż nie zrezygnowano z metod psychochirurgii, to z powodów etycznych unika się tak inwazyjnych badań jak te, które prowadził Delgado. Jeżeli chodzi o uzyskanie odprężenia i przyjemności, to łatwiej i bezpieczniej sięgnąć po tradycyjne środki chemiczne – napić się wina czy zapalić marihuanę.

Po drugie, obok przyjemności płynącej z konsumpcji jest też przyjemność z poszukiwania jej i oczekiwania na nią. Przyjemność

konsumpcyjna jest prosta, bezwarunkowa – dziecko nie musi się uczyć smakowania cukierka; on jest po prostu dobry. Są jednak przyjemności bardziej złożone, płynące z doświadczenia, z oczekiwania na przyjemność. Droga do szczęścia cieszy czasem bardziej niż samo szczęście – nie chcemy się jej pozbywać.

Po trzecie i najważniejsze, taka zabawa z mózgiem i układem nagrody może grozić uzależnieniem. Poszukiwanie przyjemności niweczy wówczas wszystkie inne życiowe przedsięwzięcia. Każde uzależnienie jest chorobą układu nagrody. Człowiek zdrowy nie może zrozumieć, dlaczego alkoholik nie potrafi sobie odmówić kieliszka wódki. Niech przypomni sobie jednak, jak to jest, gdy ma się parcie na mocz – największa siła woli pozwoli wytrwać jeszcze pięć minut, a potem kłopotliwa sytuacja jest nieunikniona.

Gdybym się miał pokusić w tym kontekście o definicję szczęścia, powiedziałbym, że polega ono na dobrze zbalansowanym układzie nagrody, który adekwatnie reaguje na bodźce i stawia sobie sensowne cele. Wszystkie zaburzenia układu nagrody są szkodliwe. Fatalne skutki ma zarówno niezdolność do odczuwania przyjemności, jak również nadmierne jej poszukiwanie i zawłaszczenie układu nagrody przez konkretną substancję albo zachowanie. Sam się czasem zastanawiam, czy nie pracuję za dużo i czy nie grozi mi taki głupi nałóg behawioralny jak pracoholizm.

Biologia – podobnie jak religia – nie premiuje zatem drogi na skróty w poszukiwaniu przyjemności?

Dla biologa ogólny cel życia to unieśmiertelnienie własnych genów, czyli reprodukcja. Nie zrealizuje się go, wyłącznie leżąc w łóżku i przyjmując elektryczne bodźce skierowane w wybrane miejsca w mózgu. Dobrze działający układ nagrody zasadniczo wspiera takie zachowania, które prowadzą do przedłużenia istnienia gatunku. Przyjemność sprawia więc

zarówno seks, jak i wymagająca trudu opieka nad własnymi dziećmi, ale również to, co służy naszemu zdrowiu: dobre jedzenie i aktywność fizyczna. Przekazanie własnych genów ma sens biologiczny i antropologiczny. Również dzisiaj wielu ludzi żywi nadzieję na śmierć w otoczeniu wnuków i prawnuków. Chociaż pamiętam ankietę w „Przekroju”, gdy pytano znane osoby, jak chciałyby umrzeć. Mnie najbardziej podobała się odpowiedź Kiki Szaszkiewiczowej, która napisała: „Najchętniej wcale”.

Oczywiście każda wielka religia przywiązuje wielką wagę do prokreacji. Przypomnę, że pierwsze przykazanie, które pojawia się w Biblii jeszcze przed upadkiem pierwszych ludzi, brzmi: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię”.

W dziejach Objawienia szczęście rozumie się dwojako. Z jednej strony, biblijny judaizm zbudowany jest – tak jak pan zasugerował – na prostej intuicji, że pożądane jest długie życie, posiadanie żyznych ziem i licznego potomstwa. Przestrzeganie przymierza miało sprawić, że Bóg zapewni nam oczekiwane dobra. Nawet pojęcie grzechu rodzi się w judaizmie głównie w kontekście utraty tych dóbr – utraty ziemi płynącej mlekiem i miodem. Z drugiej strony, w dziejach biblijnych coraz wyraźniej wyłaniało się inne rozumienie szczęścia. W Ośmiu błogosławieństwach czytamy, że szczęśliwi są także ci, którzy się smucą. Ofiarowanie własnego życia za innych staje się niekiedy ważniejsze niż przetrwanie i przekazanie genów.

Nowy model szczęścia łączy się oczywiście ściśle z ofiarą Chrystusa, ale sproblematyzowanie prostego wyobrażenia o Bogu jako gwarancie dobrobytu dla tych, którzy przestrzegają Bożych przykazań, pojawia się już wcześniej – w Księdze Hioba. Pada tam pytanie: czy wszystkie dobre rzeczy, które spotykają mnie w życiu, wynikają z moich dobrych

działań? I odwrotnie – czy każde moje niepowodzenie to Boża kara za popełniony grzech? Wniosek z historii Hioba brzmi: nie, człowieka może dotknąć głębokie nieszczęście, mimo że nie zrobił nic złego. Nie ma automatycznej sprawiedliwości w naszym świecie.

Pan Bóg nierychliwy i niesprawiedliwy…

Z tym problemem myśl żydowska zmierzyła się ponownie i niezwykle gwałtownie w reakcji na Zagładę. W chrześcijaństwie mamy nieco inną wrażliwość, bo rodzi się ona z doświadczenia uczniów Sprawiedliwego, który ginie na krzyżu. Idea bezgrzeszności Chrystusa ostatecznie pokazuje, że niekiedy dobrym ludziom przytrafiają się złe rzeczy, a złym – dobre. Rozerwanie związku między brakiem grzechu a pomyślnością pozwoliło na zmianę w obrazie Boga. Wierność Bogu nie ma wynikać z prowadzenia z Nim handlu wymiennego (dobrobyt w zamian za przestrzeganie przykazań), lecz polegać raczej na relacji zaufania i miłości. Także na przekór niepowodzeniom.

Chrześcijanie są jednakże nastawieni na układ nagrody. Jeśli nie będzie nią nawet ziemskie bogactwo, to stanie się nią nagroda ostateczna – niebo. Według mnie sukces każdej religii, w tym chrześcijaństwa, polega właśnie na uchwyceniu pewnych biologicznych podstaw natury ludzkiej.

Dzieje doktryny chrześcijańskiej można odczytywać jako konsekwentne dystansowanie się od postrzegania stosunku Boga do ludzi w ramach logiki kija i marchewki. Problem ten widać zwłaszcza w dyskusjach o roli łaski i uczynków w zbawieniu, toczących się najpierw wokół poglądów Pelagiusza na początku V wieku, a potem wokół głoszonej przez Lutra zasady *sola gratia* u progu epoki nowożytnej. Pytanie było następujące: czy najpierw Bóg działa ku

człowiekowi, wyprzedzając, ale też i umożliwiając odpowiedź, czy raczej pierwotna jest autonomiczna aktywność człowieka, a Bóg w zamian za jego zasługi udziela mu nagrody? Kościół opowiedział się za pierwszeństwem działania Boga. Chrześcijaństwo próbowało nieustannie wykroczyć poza mechanizm zasługi, pokazując, że fundament stanowi Boża łaska i każde nasze dobre działanie wynika z tego uprzedzającego, bezwarunkowego obdarowania. Samo sobie musiało (i wciąż musi) przypominać, że źle jest, gdy podstawową motywacją do działania jest oczekiwana nagroda w niebie albo lęk przed piekłem. Chodzi o miłość, dla której zdobywanie przyjemności i bezpieczeństwa nie stanowi podstawowego kryterium. Nawet jeśli całkowita bezinteresowność miałaby się okazać nieosiągalna dla człowieka żyjącego w świecie naznaczonym grzechem, to nie wolno przestać do niej dążyć.

A jak to było z oceną przyjemności w dziejach chrześcijaństwa? Teologowie zamiast o przyjemnościach woleli chyba mówić o szczęściu, które jest bardziej metafizyczne i metaforyczne.

Po części to prawda, po części stereotyp. Owszem, w przyjemnościach zmysłowych (w tym seksualnych) często dostrzegano niebezpieczeństwo grzechu. Jednocześnie chrześcijaństwo nie zrezygnowało nigdy z języka przyjemnościowego. U świętego Tomasza z Akwinu można znaleźć sformułowanie, iż kontemplacja prawdy sprawia tak wielką przyjemność, że przewyższa ona wszelką rozkosz ludzką. Zatem najbardziej duchowe doświadczenie Tomasz opisuje, odwołując się do kategorii przyjemności. I jasno mówi, że należy do niej dążyć. Tyle że nie ona sama jest celem, lecz raczej osiągana jest jako skutek uboczny kontemplacyjnego doświadczenia spotkania z Bogiem.

Przyjemność płynąca z poznania to wspaniała sprawa. W moim otoczeniu jest wielu ludzi, którzy są uczonymi bądź chcieliby nimi być. Dlaczego? Bo rozwiązanie nawet najmniejszego problemu naukowego sprawia niesłychaną frajdę. Pamiętam to uczucie, gdy po dłuższym czasie znów musiałem uczyć się matematyki – wspaniałe jest owo olśnienie, kiedy nagle mówimy: „Tak, ja to rozumiem”.

Uniwersytet można zatem uznać żartobliwie za wymarzone miejsce dla ludzi uzależnionych od przyjemności poznawania.

Wielkie znaczenie ma również pochwała płynąca ze strony nauczyciela, mistrza. Kariera naukowa to w końcu chęć bycia uznanym przez garstkę ludzi na świecie, o których nikt poza nami nie słyszał, prawda?

Wracając do przyjemności płynącej z życia duchowego – wspomniał pan o dwóch rodzajach nagrody: jednej polegającej na uczuciu rozpływania się i drugiej o charakterze orgiastycznym. W ikonografii przedstawia się czasem mistyków, których twarze wyglądają tak, jakby przeżywali orgazm…

Można tu wspomnieć cudowne rzeźby Giovanniego Berniniego: świętą Teresę z Àvili czy jeszcze piękniejszą błogosławioną Ludwikę Albertoni.

Jednakże te doświadczenia przez samych mistyków opisywane są nieco inaczej – raczej jako poczucie zalania szczęściem i rozpływania się w nim. Opisy te są bliższe działaniu pierwszego z wymienionych typów mechanizmu nagrody. Ale jako że artyści nie posiadali tego rodzaju doświadczeń, to prawdopodobnie sięgali po takie, do których mieli dostęp.

Wiedzieli, jak wygląda osoba mająca orgazm, a nie wiedzieli, jak wygląda ta w zachwyceniu mistycznym.

Bo raczej nie wygląda jakoś szczególnie – w związku z tym problemem było samo przedstawienie tego stanu.

Właśnie, może nie mieć miejsca żadna charakterystyczna reakcja fizjologiczna.

Czy to jednak nie za ładna wizja? Czy Kościół nie wskazywał również przez wieki rozlicznych złych przyjemności wiodących na manowce?

Śledząc dzieje teologii, można by pewnie stworzyć taką klasyfikację. Za złe uznawano przyjemności, które prowadzą do uzależnień, wszelkie ekscesy „ilościowe" oraz czynienie z przyjemności zmysłowej podstawowego kryterium działania. Jeśli realizacja jakiejś potrzeby negatywnie oddziałuje na inne sfery naszego życia, modyfikuje naszą osobowość w niechcianym przez nas kierunku czy krzywdzi innych, wówczas Kościół przed nią przestrzega. Nie ma nic złego w czerpaniu przyjemności na przykład z jedzenia smacznych rzeczy. Ale jeśli je się za dużo albo inwestuje majątek w wykwintne potrawy, ignorując jednocześnie potrzeby innych, jest to już problem. Nie ma nic złego w rozrywce poprzez, dajmy na to, grę w karty, ale już hazardu trzeba się wystrzegać – nawet prewencyjnie – bo stosunkowo łatwo uzależnia.

A co na przykład z seksem pozamałżeńskim? On raczej nie uzależnia, a Kościół – inaczej niż ci, którzy go uprawiają – na niego pomstuje.

Tu chodziłoby o charakter relacji między ludźmi. Dobry związek to nie tylko, i nawet nie przede wszystkim, przyjemność z seksu – krótkotrwała zresztą. Małżeństwo jest szansą na mnóstwo dobrych

rzeczy. I to szansą tym większą, im głębsze są zaufanie, zrozumienie i wierność. Mnie też zawsze w tym miejscu przychodzi na myśl powiedzenie włoskiego satyryka Giorgio Gabera: „Jeśli chcesz popsuć przyjaźń z jakąś osobą, idź z nią do łóżka”.

Oczywiście – pojawiały się też w chrześcijaństwie nurty skrajne, identyfikujące przyjemność ze złem. Osiem błogosławieństw zaś, które niejako odwracają doczesny porządek, mówiąc o szczęściu tych, którzy są ubodzy i którzy płaczą, rodziło też u niektórych chrześcijan tendencję do czerpania perwersyjnej przyjemności z bycia uciskanym albo wręcz z cierpienia. Trzeba jednak te tendencje odróżniać od głównego nurtu chrześcijańskiej myśli, w której dominuje przekonanie, iż warto zachować umiar. Wtedy Osiem błogosławieństw odsłoni też i taką intuicję: słabi i nieszczęśliwi nie są odrzuceni przez Boga. Wręcz przeciwnie. Krytykował to Fryderyk Nietzsche, twierdząc, że chrześcijaństwo głosi kult słabości i przez to szkodzi ludzkości. Ale można by odpowiedzieć na jego zarzut w ten sposób, że siła i słabość są czymś względnym, skoro „słabe” chrześcijaństwo okazało się na tyle silne, by przetrwać przez wieki.

Z punktu widzenia nie tylko biologii, ale i antropologii kultury sam fakt długiego trwania i ekspansji jakiejś formacji każe o niej myśleć jako o obdarzonej sensownymi cechami zapewniającymi przetrwanie. Zgadzam się z Desmondem Morrisem, mówiącym, że jeżeli chcemy wiedzieć coś o człowieku, to nie wypatrujmy egzotycznych kultur z Polinezji, ale przyjrzyjmy się kulturom i religiom, które odniosły sukces, stały się dominujące – takim przykładem mogą być chrześcijaństwo albo islam. Sukces kultur mierzmy zaś starym biblijnym motywem – liczebnością populacji, a nie siłą duchową. Biorąc pod uwagę potęgę ducha, pewnie nie mielibyśmy wielkich szans w konkurencji z buddyjskimi mnichami.

Można powiedzieć przekornie, że Osiem błogosławieństw to obok pocieszenia dla tych, którzy nie mają nadziei, niekiedy również dobra recepta na biologiczny sukces. Czasem bycie cichym i znajomość własnego miejsca okazują się lepszą taktyką życiową niż działanie wojownicze i brawurowe. Choć oczywiście są momenty, gdy trzeba stanąć i wypowiedzieć twardo własne zdanie.

Zasadnicza różnica między perspektywą biologiczną a chrześcijańską w rozumieniu szczęścia pojawia się oczywiście w kwestii eschatologii. Dla nas, chrześcijan, szczęście, które zyskujemy na ziemi, to tylko preludium.

Jeśli chodzi o samą wizję życia wiecznego, to w tradycji konkurują ze sobą dwa wątki. Pierwszy jest bardziej spirytualizujący i pokazuje, że jedynym rodzajem szczęścia jest to płynące ze zjednoczenia z Bogiem, z oglądu intelektualnego, w którym nie ma wiele miejsca na materię. Im silniejsze były wpływy platonizmu w chrześcijaństwie, tym ta tendencja była silniejsza. Drugi wątek jest w większym stopniu źródłowo biblijny, związany z pozytywnym przedstawieniem ciała i materii w opisie aktu stworzenia oraz ze zmartwychwstaniem Chrystusa oraz powiązanym z nim oczekiwaniem na zmartwychwstanie ciała i życie wieczne w ciele funkcjonującym w rzeczywistości przemienionej, ale materialnej. I jakoś bliskiej obecnej materii.

Nieprzypadkowo próby przedstawienia nieba w Biblii to opisy bankietu. To właśnie wizje wspólnej uczty, wielkiego świętowania są pierwotniejsze niż obraz anielskich chórów, w których spędza się wieczność na wyśpiewywaniu chwały Bożej (choć i tu chodziłoby o jakiś rodzaj zmysłowej przyjemności). Jak widać, nigdy do końca nie

rozstaliśmy się z pierwotną obietnicą złożoną Abrahamowi – obietnicą długiego życia i powodzenia.

Neverending party… Szkoda, że w odróżnieniu od wizji muzułmańskiej nie będzie tam seksu.

Cóż, jak już mówiłem, Jezus pytany o to, czyją żoną po zmartwychwstaniu będzie kobieta, która miała siedmiu mężów, odpowiedział, że tam już nie będą się żenić... A w tradycji – zwłaszcza ze względu na dopowiedzenie: „bo będą jak aniołowie" – konsekwentnie odczytywano tę wypowiedź jako wykluczającą kontakty seksualne z listy rzeczy oczekiwanych w przyszłym życiu.

W średniowiecznej teologii toczono w związku z tym ciekawą, choć ostatecznie niewiele wnoszącą dyskusję, czy ciało po zmartwychwstaniu będzie miało narządy płciowe. Święty Tomasz z Akwinu na przykład uważał, że będą one zachowane, mimo iż nie będą już spełniać właściwej im czynności – lecz raczej świadczyć o doskonałości Bożego stworzenia. Część teologów stosowała jednak kryterium użyteczności: nie zmartwychwstanie to, czego funkcje ustaną. Teologowie scholastyczni mogli się wykazać zdolnościami do spekulacji, jednak żadne wiążące odpowiedzi nie padły – bo roztrząsanie tych problemów postrzegane było jako to, co dziś nazywać zwykliśmy „dyskusją akademicką" – czyli coś, co może pasjonować intelektualistów, ale nie ma większego znaczenia praktycznego.

Pytanie też: czy będą mieli odbyt i jak to będzie z fizjologią?

Tu raczej nie było wątpliwości: skoro mieli jeść… Zresztą w Tomaszowej *Summie teologicznej* mamy próbę odpowiedzi na pytanie, czy w ciele zmartwychwstałym będą jelita – bo część teologów

twierdziła, że nie. I trudno dziś czytać tę odpowiedź bez rozbawienia: „Jelita zmartwychwstaną w ciele, jak i inne członki. Będą wypełnione, ale nie nieczystościami, lecz szlachetnymi cieczami" (STh Suppl. q. 80, a. 1, ad 1).

Pod tymi szczegółowymi kwestiami krył się spór znacznie poważniejszy – o to, czym właściwie jest niebo i jak bardzo jest ono zmysłowe. Czy to przede wszystkim doświadczenie „oglądu", jak twierdzono w tradycji łacińskiej od XII wieku? Powoływano się na słowa z Nowego Testamentu, „będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jaki jest" (1 J 3, 2). O jakie więc „widzenie" chodzi? W Starym Testamencie jest silne tabu związane z oglądaniem i przedstawianiem Boga. Zasłona częściowo opada w Chrystusie, ale w pełni będziemy mogli cieszyć się obliczem Boga dopiero w niebie. Chodzi zatem tylko o ogląd w sensie intelektualnej kontemplacji czy też raczej „widzenie" ma miejsce w ramach wspomnianej uczty – z czego wynikałoby, że szczęścia będziemy również smakować i doświadczać wszystkimi innymi zmysłami? Myślę, że jakkolwiek pytanie dotyczy eschatologii, odpowiedź na nie mocno wpływa na sposób, w jaki w ogóle podchodzimy do ciała w chrześcijaństwie.

Opowiadam się za wersją ze wszystkimi zmysłami. Świat jest mieszaniną rozmaitych zmysłów. Nie zapominajmy na przykład o zmyśle równowagi, z którego czerpiemy przyjemność, bawiąc się na karuzeli.

We współczesnych interpretacjach eschatologii pojawia się jeszcze jeden wątek, o którym warto wspomnieć. Szczęście nieba miałoby polegać również na przekroczeniu obecnych ograniczeń w nawiązywaniu relacji z innymi osobami. W życiu doczesnym potrafimy zbudować co najwyżej kilka głębokich przyjaźni.

Wspomniana wcześniej wypowiedź Jezusa na temat żony wielu mężów zdaje się wskazywać na możliwość wyrwania się z tego ograniczenia – dlatego właśnie wyłączność relacji małżeńskiej podlega relatywizacji.

Z przyjemnością słucham o możliwościach, których, niestety, będę pozbawiony.

Jeżeli ja mam rację, to może jednak znajdzie się dla pana profesora miejsce w niebie.

Mam pewne obawy z tym związane. Ale jeśli się nie sprawdzą, jestem zawsze otwarty na wszystkie ciekawe przygody!

Proszę się jednak liczyć z tym, że zanim zaczniemy kontynuować nasz dialog po tamtej stronie, może mi się jednak wyrwać jakieś: „A nie mówiłem?”.

A co dla pana tworzy obraz dobrego życia? Wspomniał pan już i o przyjemnościach zmysłowych, i o tych płynących z poznania.

Seks, intelekt i czerwone wino – to trzy rzeczy, które są razem potrzebne. Oczywiście niezbędna jest też miłość, bez której jesteśmy jak „miedź brzęcząca albo cymbał brzmiący”.

Myślę, że poczucie dobrego życia płynie też z wypełnienia swojej roli społecznej w sposób satysfakcjonujący. Jestem nauczycielem akademickim i dalej sprawia mi przyjemność, gdy występuję publicznie. Niedawno miałem wykład w Sukiennicach na Dzień Kobiet i słuchaczki były zachwycone, gdy pokazywałem, jak zmieniała się wielkość majtek w ciągu ostatniego stulecia. To było miłe, cieszyłem się, że potrafię opowiedzieć o czymś w sposób interesujący.

W Krakowie, przy ul. Grodzkiej, jest kościół protestancki Świętego Marcina, na którym wypisana została sentencja: „*Frustra vivit, qui nemini prodest*” – „Na próżno żyje, kto nikomu nie przynosi pożytku”. Wydaje mi się, że jest prawdziwa. Duża radość płynie z tego, że przebywam z ludźmi, że coś potrafię im dać z siebie, a w ten sposób zyskuję ich sympatię. To moja recepta na udane życie, która działa od osiemdziesięciu lat. Nie wiem, co będzie dalej, ale jak na razie nie jest to zła metoda.

I jeszcze jedno – wydaje mi się, że trzeba umieć rozpoznać swoją pozycję w grupie. Gdy uczę studentów medycyny, to jestem profesorem i oni mnie słuchają. Ale gdy idę później do nich na wizytę lekarską, to jestem pacjentem i realizuję ich zalecenia. Ta zmienność ról uczy poskramiania własnego *ego* i nieobrastania w zaszczyty. Gdybym zresztą miał organizować życie młodych ludzi, postawiłbym na uczenie dwóch umiejętności: medytacji i inteligencji emocjonalnej. Już wspominałem, że rozpoznawania uczuć innych ludzi i właściwego na nie reagowania można się nauczyć. I lepiej się z tym żyje.

A jak to jest u księdza?

Blisko mi do pana, gdy chodzi o rolę życia intelektualnego i bycie wśród, i dla innych, o posługę…

Właśnie – ja czynię „posługę” i „ubogacam” innych, żeby powiedzieć to po kościelnemu.

Gdyby był pan wierzący, trzeba by zatem było pana wyświęcić.

Jeśli miałbym być księdzem, to wyłącznie prawosławnym – musiałbym mieć żonę!

Z pańskiej definicji dobrego życia odpada u mnie zatem seks i czerwone wino. Choć to drugie nie całkiem, bo używam go do gotowania. Na miejscu czerwonego wina mam chyba góry. Zamiast seksu zaś – kontemplację. Ale jeśli rację ma święty Tomasz, jest to przyjemność, która przewyższa wszystkie rozkosze.

Rozdział VIII
Na co możemy mieć nadzieję?

ks. Grzegorz Strzelczyk

Jerzy Vetulani

Zaproponował ksiądz rozmowę o nadziei…

Tak, bo mam wrażenie, że to właśnie nadzieja jest jedną z rzeczy, które trzymają nas przy życiu i pozwalają codziennie rano wstać z łóżka.

Nadzieja to pozytywne ukierunkowanie na przyszłość, wyczekiwanie dobrych rzeczy. Z moich doświadczeń jako kierownika duchowego wynika, że wiara, iż czeka nas jeszcze coś dobrego, to jedno z podstawowych doświadczeń wpływających na jakość naszego życia. Jeżeli widzimy przed sobą otwarty horyzont i jesteśmy zainteresowani tym, co może się jeszcze przydarzyć, to będziemy prowadzić lepsze, bogatsze i bardziej szczęśliwe życie.

Oczywiście nadzieja jako pochodna Bożej obietnicy jest czymś fundamentalnym dla chrześcijaństwa i judaizmu. Dzieje zbawienia zaczynają się przecież od obietnicy złożonej Abrahamowi, a ich dalsze losy są zapisem kolejnych przymierzy między Bogiem i człowiekiem. Nasza wiara opiera się na pełnym nadziei wyczekiwaniu, na owym „jeszcze nie" – jeszcze nie nastąpiło bowiem ostateczne zjednoczenie Boga ze stworzeniem. My dopiero go tęsknie wypatrujemy. W związku z tym nadzieja jest jednym ze źródeł wiary, a wiara ma postać nadziei.

Warto też przypomnieć grecki mit o puszce Pandory. Olimpijscy bogowie za karę za wykradnięcie ognia przez Prometeusza zawarli w niej wszelkie plagi, słabości i cierpienia, które miały odtąd towarzyszyć ludzkości. Na koniec z otwartej przez ciekawską Pandorę feralnej puszki wyłoniła się jednak nadzieja. Miała ona choć częściowo kompensować te okropieństwa. Była pocieszeniem i łaską ofiarowaną ludziom przez Zeusa.

Nadzieja odgrywa wielką biologiczną rolę, ponieważ w rzeczy samej potrafi utrzymać nas przy życiu. Jeśli mamy nadzieję, będziemy znacznie dłużej walczyć o przetrwanie. Potwierdzają to ciekawe eksperymenty ze szczurami. Gdy włożymy szczura do naczynia z wodą, z którego nie potrafi on wyskoczyć, to zwierzę po dwudziestu–trzydziestu minutach poddaje się i zaczyna tonąć. Jeżeli jednak po kilkunastu minutach położymy go przez chwilę na naszej dłoni, a potem znów włożymy go do wody, to szczur będzie pływać jeszcze trzy–cztery godziny. Dostrzegł bowiem, że jest szansa na wyjście, i analogicznie do człowieka – ma nadzieję na kolejną okazję. Zwierzęta wydają się dobrze wiedzieć, czym jest ów „promyk nadziei", który mobilizuje do walki o przeżycie.

Świetnie widać to też podczas górskich wypraw, gdzie nadzieja potrafi zmusić do nadludzkiego wysiłku.

Ciekawym przykładem mobilizacji organizmu są sytuacje, gdy starsi ludzie oczekują na jakieś ważne wydarzenie. Wśród mężczyzn z grupy ortodoksyjnych Żydów śmiertelność spada w ostatnim tygodniu przed świętem Paschy, po czym wzrasta niedługo po niej. Pascha jest dla Żydów-mężczyzn tak ważna, że wszyscy się do niej przygotowują i jej wyczekują; to oczekiwanie pozwala przeżyć jeszcze kilka czy kilkanaście dni. Często ludzie też dożywają stu lat, a niedługo po setnych urodzinach umierają. Nie mają przed sobą już żadnego punktu, na który czekają. Te przykłady pokazują nasze możliwości oddziaływania na żywotność organizmu.

Czym jest zatem nadzieja z perspektywy biologicznej?

Oprócz mobilizacji do walki o przeżycie można ją powiązać z układem nagrody, o którym już mówiliśmy. Nadzieja dotyczy zawsze rzeczy przyjemnych. Lubimy myśleć o przyszłości w pozytywnych barwach.

Chętnie marzymy, bujamy w obłokach, rozmyślamy przed snem o szansach, które są przed nami. Sama nadzieja jest nagrodą, aktywującą układ dopaminergiczny w mózgu.

Podczas badań nad uzależnieniami ustalono, że nagroda ma dwie składowe: konsumpcyjną (na przykład wypicie wody, gdy jestem spragniony) i apetytywną (oczekiwanie na nagrodę). Samo czekanie na nagrodę – bliskie pojęciu nadziei – daje już silne uczucie przyjemności. Na tym opierają się reklamy – gdy widzę w upalny dzień reklamę coca-coli, tę oszronioną butelkę z pysznym napojem, to ona rozbudza moją nadzieję na spełnienie. I już daje pewną przyjemność, a równocześnie impuls do zrealizowania obietnicy. Związane jest to z działaniem układu dopaminergicznego. Jeżeli nie znam jakiegoś smakołyku, układ dopaminergiczny pobudza się w trakcie jedzenia, w momencie gdy w miły sposób podrażniamy kubki smakowe. Ale jeśli jestem miłośnikiem czekolady, to już sam jej widok powoduje uwalnianie dopaminy w jądrze półleżącym przegrody i daje uczucie przyjemności.

Środki, które pobudzają układ dopaminergiczny, jak amfetamina czy kokaina, umożliwiają nam dokonanie znacznie większych wysiłków. Jak wszędzie w mózgu mamy tu do czynienia z odpowiedzią zwrotną: gdy podnosi się poziom dopaminy, to rośnie moja nadzieja; gdy zaś rośnie nadzieja – podnosi się dopamina. Istnieją więc farmakologiczne środki wspomagające – przynajmniej chwilowo – poziom naszej nadziei.

Ciemną stroną nadziei jest rozczarowanie, które boli, wzbudza nasz gniew lub smutek. Reakcja mózgu na niespełnienie nadziei jest bliska reakcji na takie nieprzyjemności jak na przykład bycie ukaranym.

Przeciwieństwem nadziei jest również poczucie beznadziei. Towarzyszy ono często depresji. Jedne z najważniejszych badań pana profesora

dotyczyły właśnie leków antydepresyjnych…

To prawda. Są różne rodzaje depresji. Jedna grupa łączy się z melancholią, obniżeniem nastroju, głębokim smutkiem i nieodczuwaniem szczęścia i wynika między innymi z deficytów serotoniny. Druga grupa wiąże się z brakami dopaminy i skutkuje zmęczeniem, rozdrażnieniem, apatią. Nieleczona depresja prowadzi często do samobójstwa, czyli wyznania, iż nie widzi się dla siebie już żadnej nadziei.

Wydaje się, że depresja częściej występuje (a może jedynie jest częściej diagnozowana) w krajach najbardziej rozwiniętych gospodarczo. Czy według pana depresja jest dziś już chorobą cywilizacyjną?

Myślę, że tak. Jedna z przyczyn depresji to stres. A nasza cywilizacja jest pełna stresujących sytuacji, których nie było w tradycyjnej społeczności, gdzie związani byliśmy z niewielką grupą ludzi i wykonywaliśmy wciąż te same zadania w dość powoli zmieniającym się otoczeniu.

Wpływ stresu na depresję świetnie pokazują badania na szczurach. W jednym z badań codziennie robiono szczurom mieszkającym w klatkach jakieś drobne świństwo. A to przechylono klatkę, a to zmoczono ściółkę albo na pół godziny skierowano na nie lampę stroboskopową. Szczury po dwóch tygodniach takich zabiegów były bardzo zgnębione. Jak to sprawdzano? Otóż rozróżniają one smaki i mając do wyboru wodę zwykłą i osłodzoną, zdrowe zwierzęta prawie zawsze wybierają tę słodszą. Po dwóch tygodniach stresu nie zwracały już uwagi, którą wodę piją. Stało się to im obojętne, bo przestały odczuwać przyjemność. Anhedonia zaś to jeden z centralnych objawów depresji.

Sam prowadziłem badania na myszach dotyczące związku między bliską relacją z matką po urodzeniu a depresją. Sprawdzaliśmy, jakie skutki

spowoduje u dojrzałych myszy fakt, że w okresie po urodzeniu będą wystawione na stres wywołany krótkim odseparowaniem ich od matki. Przez pierwsze dwa tygodnie życia codziennie zabieraliśmy noworodki na piętnaście minut od matki i umieszczaliśmy w innej klatce. Co się okazało? Myszy długo po zakończeniu eksperymentu i po osiągnięciu dojrzałości nie mogły się pozbierać i nie sięgały chętniej po osłodzoną wodę niż po kranówkę. Nie potrafiły się cieszyć życiem.

Bliski kontakt z opiekunem może zatem ochronić dziecko przed depresją w późniejszym wieku?

Oczywiście, chociaż nie jest to metoda o stuprocentowej skuteczności, bo przyczyny depresji są bardzo złożone. Ale na razie wygląda na to, że w naszej higienicznej i sterylnej cywilizacji przygotowujemy dzieci do depresji. Depresja rodzi się na sali porodowej. W szpitalu po porodzie noworodek jest myty, ważony, owijany w pieluszkę i separowany od matki. Tymczasem dla właściwego rozwoju potrzebna jest oksytocyna, hormon zaufania. Wydziela się on przy pocieraniu, przytulaniu, głaskaniu. W społecznościach tradycyjnych dziecko po porodzie kładziono od razu na brzuch matki, tworząc bliską więź między nią a niemowlęciem.

Ciekawa sytuacja miała miejsce w szpitalu w Bogocie, w Kolumbii. W 1978 roku wobec awarii inkubatorów w Instituto Materno Infantil NICU profesor neonatologii Edgar Rey Sanabria zaproponował, by wcześniaki kłaść na brzuch lub piersi matki i okrywać kocykiem, pozwalając, aby ssały pierś wówczas, kiedy przyjdzie im na to ochota. Okazało się, że maluchy zaczynały samodzielnie pełzać do sutka; ich rozwój przebiegał lepiej niż w inkubatorze. Ta tak zwana metoda kangura – oparta na kontakcie „skóra przy skórze” – staje się obecnie w nowoczesnych szpitalach alternatywą dla konwencjonalnej opieki nad wcześniakami. Jest też bardzo korzystna dla

dzieci urodzonych o czasie. Co ważne, „kangurem” może być też ojciec, który w ten sposób odciąża swoją partnerkę, zwłaszcza w sytuacji, w której sama nie może zapewnić dziecku takiej opieki, na przykład po cesarskim cięciu.

Dotyk jest istotny nie tylko bezpośrednio po porodzie. Wielkie znaczenie dla rozwoju ma okres do trzeciego roku życia. Badania pokazują, że bliski kontakt dziecka z opiekunem – przytulanie, wspólne zabawy, czytanie książeczki – ma pozytywny wpływ nie tylko na odporność na depresję, ale i na rozwój intelektualny dziecka. Zależność jest prosta: im więcej kontaktu z dzieckiem, tym większy poziom IQ w wieku trzech lat. Dlatego przeciętna nawet rodzina zastępcza jest lepsza od każdego domu dziecka. W pierwszych latach rozwoju rodzice dają dziecku zasoby, z których będzie korzystać przez całe życie.

Czasem w konfesjonale spotykam się z osobami z depresją. Traktują mnie niekiedy jak lekarza pierwszego kontaktu, którym przecież nie jestem. Moim zadaniem jako spowiednika jest odpuszczanie grzechów. Przychodzą jednak do spowiedzi ludzie, którzy księdzu jako pierwszemu mówią, że coś złego dzieje się z ich psychiką. Zachęcam ich do wizyty u specjalisty. Część spowiedników ma już w konfesjonale ulotki z informacjami o pomocy psychologicznej – najczęściej spotykamy się z uzależnieniami i właśnie z depresją. Depresja nie jest grzechem, ale chorobą. Najgorsze, co mógłbym zrobić, to bawić się w konfesjonale w terapeutę, nie mając odpowiedniej fachowej wiedzy.

Brzmi to mądrze. Na ile jest to jednak typowa postawa wśród polskich księży?

W seminarium w Katowicach klerycy od kilku lat mają dodatkowe zajęcia z kierownictwa duchowego, w ramach których kilkanaście godzin prowadzi doświadczony psycholog terapeuta uczący ich umiejętności rozpoznawania najpopularniejszych zaburzeń. Jest to jednak nowość w seminaryjnej formacji – trudno mi powiedzieć, jak bardzo rozpowszechniona w Polsce.

Wie ksiądz, prowadzę wykłady dla studentek kosmetologii. To jest zresztą moja ulubiona grupa na uczelni, bardzo fajne i inteligentne dziewczyny. Szukając dla nich odpowiedniego podręcznika, najwięcej skorzystałem z kościelnej książki o psychologii pastoralnej. Nie jest to rzecz dla intelektualistów, ale właśnie dla zwyczajnych ludzi, którzy chcą zdobyć podstawowe i praktyczne informacje. Wszystkim ją polecam.

Ciekawi mnie, czy podczas spowiedzi penitenci często skarżą się na poczucie beznadziei i bezsensu.

Wierni rzadko idą do spowiedzi, by ogólnie pomarudzić nad życiem. Przychodzą raczej, by wyznać konkretne zło, które popełnili, i żeby sobie z nim poradzić. Spowiedź wymaga uświadomienia sobie, że zło wybrało się świadomie i dobrowolnie. I że trzeba wziąć odpowiedzialność za swój czyn. Bardzo dramatyczne są na przykład spowiedzi ze zdrady w dobrym i stabilnym dotąd małżeństwie. Pojawiają się wówczas głębokie wyrzuty sumienia, poczucie, że zrobiło się coś okropnego, i towarzyszący temu lęk o przyszłość. Beznadzieja jest o krok. Moją rolą w konfesjonale jest praca nad wzmacnianiem nadziei poprzez ukazanie miłosiernego oblicza Boga, który przebaczając – podnosi z grzechu. Niepokojące jest, gdy człowiek – otrzymawszy Boże przebaczenie – nie potrafi bądź nie chce przebaczyć sam sobie i zapada się coraz głębiej w poczuciu winy. Dla mnie to

również sygnał, że może być potrzebna pomoc nie tylko księdza, lecz i psychologa.

Jedną z przyczyn trwałej atrakcyjności rozmaitych tradycji religijnych jest to, że dają ludziom nadzieję. W tym nadzieję na cud. Wydaje mi się to niekiedy szkodliwe, gdy na przykład nie pozwalamy na eutanazję osób bardzo ciężko chorych, licząc jeszcze na Bożą interwencję. Ja w cuda nie bardzo wierzę. Mam coraz gorszy wzrok, ale nie wybieram się do Lourdes, aby iść tam do źródełka z cudowną wodą. Nadzieję pokładam raczej w tym, że doczekam jeszcze dobrych transplantów siatkówkowych.

Religie Abrahamowe są chyba bardziej nastawione na przyszłość niż na przykład buddyzm. Oczekują wszak przyjścia Mesjasza – w przypadku Żydów po raz pierwszy, a w przypadku chrześcijan już po raz drugi.

To prawda. I chrześcijaństwo, i judaizm są zorientowane na przyszłość. Nadzieja jest częścią naszego wyznania wiary. My, chrześcijanie – jak głosi *Wyznanie wiary*, które powtarzamy w każdą niedzielę – „oczekujemy" powtórnego przyjścia Jezusa i sądu, wskrzeszenia umarłych i życia wiecznego.

Fascynujące jest to, jak zmieniało się praktyczne przeżywanie i teologiczne rozumienie chrześcijańskiej nadziei. Dziś idea oczekiwania powtórnego przyjścia Chrystusa niezbyt silnie oddziałuje na codzienne wybory chrześcijan, a o zbawieniu myśli się raczej w kategoriach indywidualnej nieśmiertelności duszy. Ale pierwotnie tak nie było. Chrześcijaństwo rodziło się bowiem, wypatrując rychłego powrotu Chrystusa. Uczniowie spodziewali się, że nastąpi jeszcze za ich życia. Ta nadzieja wzmacniała radykalizm pierwotnych wspólnot – była motywacją do decyzji o wyprzedawaniu majątków. Popaschalna gorączka osłabła jednak w połowie I wieku. Późne listy świętego Pawła

nie podkreślają już tak mocno owego oczekiwania. Kościół zaczął sobie uświadamiać, że w nauczaniu Jezusa nie było jednoznacznej zapowiedzi, iż ów powrót ma nastąpić prawie natychmiast. Oczekiwanie słabnie, ale jest żywe jeszcze w pismach Janowych – Apokalipsa kończy się przecież modlitwą „*Marana Tha*" (Przyjdź, Panie Jezu).

Akcent w przepowiadaniu przesuwał się na to, co się dzieje z człowiekiem, a dokładniej: z jego duszą, zaraz po śmierci a przed sądem ostatecznym. Tak sformułowano przekonanie, że jakiś sąd musi się dokonywać już w momencie śmierci (tak zwany sąd szczegółowy), i – zwłaszcza w zachodnim chrześcijaństwie – do rozwinięcia nauki o czyśćcu. Ostatecznie w XIV wieku zdefiniowane zostało papieskimi orzeczeniami przekonanie, że pełna szczęśliwość wynikająca ze zjednoczenia z Bogiem jest możliwa dla duszy zmarłego już po śmierci, a nie dopiero po powtórnym przyjściu Chrystusa (paruzji). Wyrazem tej indywidualizacji perspektywy jest popularne jeszcze do niedawna zawołanie rekolekcyjne: „Ratuj duszę swoją". Był to proces niekorzystny, który utrudnia nam rozumienie tego, czym jest chrześcijańska wspólnota.

Oczywiście możemy też mówić o okresach, w których oczekiwanie paruzji wzrastało, jednak najczęściej było to związane z katastroficznymi wizjami końca świata, skorelowanymi z nieszczęściami, jakie wydarzały się w jakimś konkretnym czasie czy miejscu, albo wręcz z projektami o teologiczno-polityczno-społecznym zabarwieniu.

Ciekawy jest fakt, że te wydarzenia eschatologiczne są z jednej strony wyczekiwane („Przyjdź Królestwo Twoje" w modlitwie *Ojcze nasz*), a z drugiej – są one czymś przerażającym. Pamiętam, że gdy jako

dziewięciolatek czytałem Apokalipsę, bałem się okropnie. Ponoć w niektórych amerykańskich wspólnotach protestanckich są specjalne domy piekła, w których opisane i przedstawione są męki przygotowane dla grzeszników. Przyprowadza się tam dzieci, aby pokazać im, co je czeka, gdy będą niegrzeczne…

Motywy apokaliptyczne, a zwłaszcza obrazy sądu i piekła, w pewnym momencie stały się fundamentem tak zwanej pedagogiki lęku służącej moralnemu wychowywaniu obywateli. Znakomicie opisał ten mechanizm Jean Delumeau w książce *Strach w kulturze Zachodu* (omawia wieki XIV–XVIII). Historię wyobrażeń o piekle można prześledzić w ikonografii. Pierwotną wiarę w szeol, otchłań, charakterystyczną dla judaizmu, zastąpiło piekło, w którym możliwe są wszelkie rodzaje kaźni. Mam przed oczyma obraz jednego z uczniów Hieronymusa Boscha, gdzie zstąpienie Chrystusa do otchłani przedstawione jest jako zdobywanie zamku, wewnątrz którego ludzie poddawani są przez demony wyrafinowanym torturom mającym ewidentnie związek z grzechami, jakie popełnili.

We współczesnej teologii katolickiej pojawiają się próby powracania do myślenia o eschatologii w kategoriach bliższych wczesnemu chrześcijaństwu, aż po przypominanie, że nadzieja może mieć postać oczekiwania, iż ostatecznie okaże się, że nikt nie został potępiony, nikt Boga nie odrzucił. Przypominał o tej nadziei Hans Urs von Balthasar, a po nim, na polskim gruncie, Wacław Hryniewicz. Niestety, często dyskusje koncentrują się tu na tym, na ile ortodoksyjna jest pewność czy możliwość owego powszechnego pojednania (apokatastaza), i kwestia nadziei na paruzję odchodzi na plan dalszy.

Katolicy przestali się zatem modlić o koniec świata?

Tak, bo koniec świata przestał być radosnym dniem przybycia Chrystusa, a stał się straszliwym dniem sądu i Bożej odpłaty za zło. Wszechobecność lęku przed karą zabiła nadzieję związaną z paruzją. Pozostała nadzieja na zbawienie indywidualne, a i ta jest pełna lęku.

Może też dlatego myślimy o jednostkowym zbawieniu, a nie o Sądzie Ostatecznym, że mamy osobiste doświadczenie ze śmiercią jednostki, a nie mamy takich doświadczeń z katastrofami zbiorowymi. Dopiero wojna, ludobójstwo czy wielkie kataklizmy naturalne czynią apokalipsę czymś wyobrażalnym dla współczesnych… Choć warto przypomnieć, że wspomniane już radykalne wspólnoty ewangelikalne od czasu do czasu oczekują rychłego końca świata. I zyskują wtedy licznych sympatyków.

Ikonografia przedstawiająca koniec świata jako dzień sądu, w którym ludzi torturują rogate diabełki, bardzo mocno wrosła w naszą świadomość. To wyobrażenie jednak związane jest z archaicznym przekonaniem, że karą za grzech będą fizyczne cierpienia w jakimś „przemyśle kaźni". A przecież już w III wieku Orygenes pisał, że kiedy mowa o ogniu potępienia, to trzeba go rozumieć metaforycznie. Z drugiej strony idea paruzji przesunęła się bardzo mocno ku idei „końca świata". Wielu chrześcijan, niestety, rozumie to tak, że świat materialny skończy się, zaniknie, a dusze będą żyły wiecznie w duchowym stanie. Nadmiernie skoncentrowaliśmy się na idei kosmicznej katastrofy. Święty Paweł (Rz 8, 19–23) i święty Piotr (por. 2 P 3, 13) nie mówią jednak o końcu świata, lecz o jego odnowieniu i przemianie. Możemy więc poszukiwać interpretacji, która bardziej odpowiada naszemu dzisiejszemu rozumieniu świata. W XX wieku mieliśmy co najmniej jedną próbę opowiedzenia także eschatologii w kategoriach ewolucjonistycznych – w teologii Teilharda de Chardin.

Upraszczając – ostateczne spełnienie świata poprzez uchrystusowienie byłoby zgodnie z tą wizją szczytowym punktem ewolucji świata, zapoczątkowanej w stworzeniu. Niestety, znalezienie alternatywy dla mocno zakorzenionych wyobrażeń i symboli jest bardzo trudne… Pozostajemy więc jeszcze często przy obrazach obcych współczesnej umysłowości, spychając kwestie eschatologiczne na margines naszego życia religijnego.

Nie powiedzieliśmy ani słowa o nadziejach politycznych. W czasach marksizmu byłoby to nie do pomyślenia.

Ja nie mam żadnych szczególnych politycznych nadziei.

Ja chyba też nie.

Choć z drugiej strony słuszne jest powiedzenie bodaj księdza Janusza Pasierba, że chrześcijanie odpowiadają za poziom nadziei w świecie. Chrześcijaństwo mówi bowiem o tym, że ludzkie dzieje zwieńczone są happy endem, że ludzkość nie zmierza do katastrofy. Pozwala wierzyć, że mimo wszystkich świństw, do których jesteśmy zdolni indywidualnie i zbiorowo, świat nie jest na wieki skazany na zło i cierpienie. Zbliża się natomiast do pełnego pojednania z Bogiem. To ostatecznie jest źródłem nadziei również dla naszego życia na tym świecie.

Zakończenie

Jaka przyszłość czeka religię?

ks. Grzegorz Strzelczyk

Jerzy Vetulani

Czy religijność jest trwałą częścią ludzkiej natury?

Tak. Człowiek jest gatunkiem religijnym, czyli skłonnym do tworzenia religijnych systemów wierzeń i praktyk. Towarzyszą one *Homo sapiens recens* co najmniej od czterdziestu tysięcy lat, od samych jego początków, współtworząc normy postępowania i kształtując jego pojmowanie świata. Zapewne religijny był wcześniejszy *Homo sapiens primigenius*. Co więcej, również neandertalczyk rytualnie grzebał zmarłych, musiał więc mieć jakieś wierzenia religijne – być może wierzył w życie po śmierci.

Jestem przekonany, że trzeba interpretować ludzką religijność w perspektywie ewolucji. Sądzę, że Richard Dawkins popełnia błąd, gdy w *Bogu urojonym* opisuje religię jedynie jako „skutek uboczny" ewolucji. Przy całej błyskotliwości i humorze Dawkinsa to nie jest refleksja ewolucyjna na wysokim poziomie. Religia nie pojawiła się bez powodu, miała swój sens adaptacyjny. Na marginesie dodam, że domyślam się, iż antyreligijna pasja Dawkinsa wynika z kontekstu kulturowego – konfrontował się on podczas wykładów w USA z grupami protestanckich fundamentalistów negujących ewolucję i wierzących w to, że wiek Ziemi to sześć tysięcy lat. Polemika z miernym, zacietrzewionym przeciwnikiem prowadzi do tego, że i nasze stanowisko traci na subtelności.

Jak z tej perspektywy brzmi odpowiedź na pytanie, skąd się wzięła i czemu służy religijność?

Po pierwsze, religie mają wielkie znaczenie dla kształtowania się społeczności – wzmacniają spójność i jedność każdej grupy. Ta wspólnota,

która miała swoją odrębną religię, potrafiła przetrwać nawet w niesprzyjających okolicznościach. Świetnym przykładem są normy dietetyczne (koszerność) wśród Żydów, które oddzielały ich od innych nacji, ale jednocześnie pozwoliły zachować własną tożsamość przez tysiąclecia życia w diasporze. Prowadzone od lat 70. badania genetyczne sugerują, że populacje żydowskie w diasporze mają tendencję do tworzenia wspólnot stosunkowo blisko spokrewnionych, przy czym ich charakterystyka genetyczna wykazuje wspólne pochodzenie z Bliskiego Wschodu. Mimo trwającej kilkanaście wieków separacji geograficznej Żydzi aszkenazyjscy i sefardyjscy są genetycznie bliżsi sobie niż nieżydowskim wspólnotom, wśród których mieszkają od stuleci.

Odwrotną stroną medalu jest jednak to, że dążenie do spójności grupy prowadzi do sekowania mniejszości bądź do wojen religijnych, gdy – jak między prawosławnymi Serbami i katolickimi Chorwatami w latach 90. – dochodzi do przemocy między ludźmi mówiącymi prawie tym samym językiem i mieszkającymi w tym samym kraju, których dzielą jednak alfabet i wyznawana religia.

Po drugie, religie dostarczyły legitymizacji naszym normom i odczuciom moralnym. Wytłumaczenie, że zostały one nadane z góry – przez Boga bądź bogów – służyło za wyjaśnienie, dlaczego powinniśmy postępować słusznie. W obliczu kształtowania się nowoczesnych, świeckich systemów etycznych ta legitymizacja traci na znaczeniu i nie wydaje się, by w dalszej perspektywie była konieczna do spójnego funkcjonowania zbiorowości ludzkich. W zachodnim świecie mamy przykłady dobrze funkcjonujących zsekularyzowanych państw, których ustawodawstwo i zasady życia społecznego oparte są wyłącznie na świeckich wartościach.

Po trzecie, systemy religijne dostarczały wyjaśnienia tego, jak zbudowany jest świat, skąd się wzięliśmy i co jest naszym celem, co będzie po śmierci. Czy były to wyjaśnienia prawdziwe i satysfakcjonujące? – raczej nie, przynajmniej nie dla naukowca, który ufa, choć w ograniczonym stopniu, empirii i rozumowi. Ale człowiek jest gatunkiem ciekawskim i formułował wciąż nowe odpowiedzi na pytania eschatologiczne.

Teolog może dodać, że religie są również źródłem nadziei i oferują poczucie sensu własnego życia i świata. W perspektywie chrześcijańskiej nie jest niczym kłopotliwym przyznanie, że religijność ma swoje antropologiczne czy wręcz biologiczne podstawy, a religia spełnia również pewne funkcje społeczne. Każdy człowiek jest predysponowany do tego, by przeżyć relację z Bogiem. Jest naturalnie wyposażony w pewne możliwości, struktury poznawcze, emocjonalne i duchowe, które ojcowie Kościoła nazwali „zmysłami duchowymi", pozwalającymi na „odbiór" Bożego Objawienia. Wierzymy, że w każdym człowieku są takie receptory dające szanse na kontakt z Bogiem. Co więcej, owe duchowe zmysły mogą być rozwijane i doskonalone poprzez ćwiczenia: modlitwę i medytację.

No cóż, ja może i mam takie receptory, ale Boga nie udało mi się dotąd odnaleźć. Gdy ktoś mnie pyta, czy Bóg istnieje, odpowiadam: z pewnością istnieje w naszej głowie. To znaczy, że stworzyliśmy pojęcie Boga, bogów czy boskości, które jest obecne w różnych kulturach. Czy Bóg istnieje poza naszym mózgiem? Cóż, nie mam odpowiedniej metody, aby odpowiedzieć na to pytanie. Podpytującym mnie katolikom odpowiadam zawsze, że brak mi łaski wiary. Świat jest jednak na tyle skomplikowany, że nie zdziwiłbym się, gdyby w którymś z kilku tysięcy istniejących systemów religijnych coś okazało się prawdziwe. A nawet, że większość z nich, mimo pozornie

dużych różnic i sprzecznych założeń, podziela pewne prawdziwe intuicje, które wynikają ze wspólnej ludzkiej natury. A czy owa wspólna natura i nasz mózg wytworzone są przez ślepą ewolucję czy też przez Boga, na to nie odpowie w wiążący sposób ani naukowiec, ani teolog.

Można powiedzieć, że zadaniem teologa jest rozwijanie pewnej hipotezy. Opiera się on na dwóch fundamentalnych przekonaniach: że przedmiot doświadczenia religijnego – Bóg – istnieje i że tenże przedmiot ujawnił się w określonym miejscu i czasie historii. Dzieli nas z panem profesorem kwestia wiary – ja wierzę, że te dwie przesłanki są prawdziwe, a pan wierzy, że są fałszywe.

Zastanawiam się, czy można mówić o symetrii tych dwóch wiar. Jeśli wiara oznacza tu pewne przekonanie, to rzeczywiście różnimy się w naszych przekonaniach. Zazwyczaj jednak w słowie „wiara” zawarte jest duże zaangażowanie emocjonalne. Nie ma we mnie jednak wielkiego przywiązania do idei nieistnienia Boga. W tym sensie nie jestem „wierzącym” ateistą. Jeżeli ktoś przedstawi przekonujące dowody na istnienie ponadnaturalnej, wszechmocnej, wszechwiedzącej istoty odpowiedzialnej za stworzenie świata – jestem gotów zmienić zdanie. Dotychczas przedstawiano wiele „dowodów” na istnienie Boga, ale wszystkie mało przekonujące albo wręcz zupełnie absurdalne. Z drugiej strony nie zachęcam też szczególnie do ateizmu, bo nie czuję potrzeby nawracania lub przekonywania kogoś do zmiany prywatnych poglądów. Niewątpliwie brak wiary jest bardziej naturalną ścieżką dla racjonalisty, bo nie wymaga od niego intelektualnego rozdwojenia jaźni. Może czasem ułatwia też sięganie po pewne przyjemności. Z pewnością jednak nie oferuje on takich nadziei jak religia.

Pan profesor najwyraźniej nie jest porządnym ateistą, tylko zwyczajnym agnostykiem…

Można powiedzieć i tak. Nie zależy mi na etykietkach. Choć spodobało mi się, gdy w jakimś kościelnym tekście przeczytałem o *carissimi fratelli atei ed agnostici*, o „drogich braciach ateistach i agnostykach". Gdy jestem traktowany jak *fratello ateo*, to się z tego cieszę.

A czy neurobiologia ma nam coś do powiedzenia o źródłach ateizmu? Mówiąc nieco żartobliwie – skoro człowiek jest gatunkiem religijnym, to powinniśmy zbadać, skąd się wywodzi taka dziwna postawa jak ateizm. Bo może jest niekorzystną dla przetrwania gatunku aberracją?

To hipoteza będąca lustrzanym odbiciem poglądu Dawkinsa, który twierdzi, że to religia jest aberracją. W odróżnieniu od rozważań i spekulacji na ten temat, porządnych badań porównujących budowę i reakcje mózgu wierzących i niewierzących nie było wiele. Z grupy zwanej Czterema Jeźdźcami Nowego Ateizmu (Sam Harris, Richard Dawkins, Daniel Dennett oraz Christopher Hitchens) tylko ten pierwszy przeprowadził badania nad zachowaniem mózgu dotyczącym wierzeń religijnych i wierzeń innych typów, choćby przesądów. Badania były prowadzone metodą funkcjonalnego rezonansu magnetycznego na piętnastu wierzących chrześcijanach i piętnastu ateistach. Wykazały one, że wiara powoduje wyższe pobudzenie w tych częściach kory przedczołowej, które są związane z samoreprezentacją, emocjami, uczuciem nagrody i zachowaniem nastawionym na osiąganie celów. Reakcje te nie zależały jednak od treści wierzenia.

Przypuszczam, że rozwinięty światopogląd ateistyczny ma wiele cech religii – również wymaga silnego zaangażowania. Oczywiście osoba

wierząca inaczej reaguje na sygnały religijne. Bardzo ciekawe badania wykazały, że medytacja nad obrazkami religijnymi powoduje zmniejszenie odczuwania bólu przez osoby wierzące, a kompletnie nie ma znaczenia dla reaktywności ateistów. Nic to jednak nie mówi o hipotetycznym neuroanatomicznym ośrodku ateizmu. Moim zdaniem będzie to inaczej funkcjonujący „ośrodek religijności". Wydaje się, że niewierzący ma często tendencję do stawiania na miejscu, zajmowanym w umyśle wierzącego przez Boga, innej „istoty wyższej": woli ludu, konsensu społecznego czy niewidzialnej ręki ewolucji. Gdy znika religia jako podstawowa siła organizująca społeczeństwo, to w miejsce rytuałów religijnych pojawiają się rytuały i ceremonie świeckie. Dziś w wielu krajach europejskich organizuje się przecież świeckie śluby i świeckie pogrzeby, a także rozbudowane niereligijne (chociaż obecnie często z kościelnym dodatkiem) ceremonie świąt państwowych. Zdradza to jakąś głęboką ludzką potrzebę rytuału, niekoniecznie związaną z religią. Pogrzeb ma być nie tylko usunięciem zwłok, ale również pożegnaniem i wspomnieniem zmarłego. Byłem zresztą na kilku takich pogrzebach i przyznam, że krakowski mistrz ceremonii, Mirosław Nadratowski, który prowadzi te świeckie rytuały, jest naprawdę świetny.

Zadam zatem osobiste pytanie – czy pan profesor chciałby mieć taki racjonalistyczny pogrzeb?

Wie ksiądz, mnie jest to doprawdy obojętne. Ja już w nim nie będę uczestniczyć.

Może z nieba będzie się pan przyglądać, kto przyszedł?

Zobaczymy. Może być i tak. Ksiądz będzie miał wtedy satysfakcję. To jest potencjalna przewaga ludzi religijnych. Bo jeśli się okaże, że to my –

ateiści – mamy rację, ja już nie będę mógł się cieszyć, że moja intuicja była lepsza [*śmiech*].

*

Istnieje coś takiego jak fenomen zaangażowanego ateizmu, ale zwłaszcza w Europie rozwija się też proces sekularyzacji, który łączy się nie tyle ze zdecydowanym protestem wobec religii, ile z rosnącą obojętnością wobec niej. Jak ksiądz postrzega ten proces? Według mnie nie jest on nieodwracalny, co potwierdza moją tezę o religijności człowieka jako gatunku. Świetnym przykładem jest Rosja, która w czasach ZSRR była państwem ateizowanym i faktycznie ateistycznym, a dziś dzięki wsparciu państwa i przekazywaniu wiary przez starsze pokolenia znów staje się krajem, w którym religia ma duże znaczenie.

Proces sekularyzacji postrzegam nie jako zanik religii, lecz raczej jako zmianę jej formy. Po pierwsze, jest to przejście od religii instytucjonalnych do religijności sprywatyzowanej. Ludzie przestają chodzić do kościoła, meczetu czy synagogi, ale zachowują jakąś formę wiary – mniej lub bardziej bliską oficjalnej doktrynie. Po drugie, w Europie w odwrocie jest teizm, a zyskują inne formy praktyk religijnych bądź *quasi*-religijnych.

Dobrym przykładem może być to niesłychane rozbudowanie troski o własne zdrowie, które obserwujemy we współczesnych społeczeństwach. „Kult zdrowego trybu życia” nie jest oczywiście kultem nakierowanym na czczenie bóstw, ale tryb życia oparty na dietach, wyrzeczeniach i regularnych wyczerpujących ćwiczeniach sportowych jest równie wymagający jak praktyki średniowiecznej chrześcijańskiej pobożności:

posty, biczowania, pielgrzymki. Być może w naturze ludzkiej istnieje potrzeba dobrowolnego dokonywania wyrzeczeń.

Na atrakcyjności zyskują również elementarne formy religijne, które zwykliśmy nazywać zabobonem. Wiara we wróżby, horoskopy, cudowne amulety…

Ostatnio byłem na festiwalu Heart and Mind i to był zupełny odlot. Na to spotkanie zapraszani są szamani z Peru, Meksyku i znad Bajkału, a nasi psychoterapeuci przyjeżdżają, by podpatrzeć techniki tych czarowników. Zbiera się kilkaset osób, które świetnie się bawią bez alkoholu i marihuany – słuchają jakichś dalekowschodnich gongów, jedzą wyłącznie wegańskie potrawy. Miałem tam jedyny *stricte* naukowy wykład o doświadczeniach okołośmiertnych i wysłuchano mnie z wielką uwagą. Potraktowano mnie chyba jak członka starszyzny plemiennej.

Podejrzewam jednak, że te zmiany w religijności to dla Kościoła kłopot i wyzwanie…

Sekularyzacja jest zagrożeniem dla chrześcijaństwa z dwóch powodów. Po pierwsze, jeśli wiernych na niektórych obszarach Europy będzie bardzo niewielu, to może zaniknąć wspólnotowa forma wiary, która jest podstawą Kościoła. Po drugie, istnieje pewien zestaw fundacyjnych przekonań – wiara w Boga i zmartwychwstanie Chrystusa. Bez przyjęcia tych twierdzeń trudno uznawać się za chrześcijanina. Prywatyzacja wiary i wprowadzanie do niej elementów religijności naturalnej czy zabobonu prowadzi do głębokiego zaburzenia chrześcijańskiej tożsamości.

Z drugiej strony, sekularyzacja jest też dla Kościoła szansą, ponieważ wiąże się z pogłębianiem indywidualnej wiary. Coraz częściej

mamy do czynienia już nie z religijnością kulturową, lecz wiarą z wyboru. Przez długi czas chrześcijańską tożsamość się dziedziczyło – przekazywano ją wraz z majątkiem, obyczajami i całym sposobem rozumienia świata. W Polsce też jesteśmy dziś świadkami powolnego zamierania tej kulturowej religijności. Równocześnie coraz więcej chrześcijan samodzielnie formuje swoją duchowość, na podstawie świadomie podjętej decyzji. Taka forma wiary jest stabilniejsza i dojrzalsza – nie ulegnie tak łatwo zmianie na przykład po emigracji do innego obszaru kulturowego. W tym można pokładać pewne nadzieje.

Co według księdza jest przyczyną procesów sekularyzacyjnych?

Jest to bardzo złożone zjawisko i nie wiem, czy w ogóle jesteśmy w stanie te przyczyny zidentyfikować. Z pewnością istotna jest pluralizacja kultury i indywidualizacja podejścia do życia, zmiany w sposobach spędzania czasu i przeżywania więzi międzyludzkich, które prowadzą do zanikania wspomnianej przeze mnie kulturowej religijności i zaburzenia dotychczasowego przekazu wiary. Oczywiście te przemiany kulturowe są ściśle związane z rozwojem technologii, kształtującej warunki, w jakich żyjemy.

Przyczyny sekularyzacji tkwią jednak według mnie jeszcze głębiej i związane są najpierw z późnośredniowiecznym nominalizmem, a potem z nowożytnymi czy oświeceniowymi przemianami naukowymi. A szczególnie wynikają z reakcji dużych wyznań chrześcijańskich – zwłaszcza katolicyzmu – na oświecenie. Kościół fałszywie uznał, że oświecenie to chwilowa aberracja, którą wystarczy potępić i przeczekać. To był błąd, którego skutki odczuwamy do dzisiaj.

Chodzi o konflikt religii i nauki?

Według mnie dla nauki istnieją dwa typy ograniczeń w jej rozwoju. Pierwsze, gdy podważa ona panujący system państwowy i religijny. Nauka wydaje się jednak tutaj zawsze zwyciężać. Ostatecznie większość Kościołów wycofała się z obrony systemu geocentrycznego czy krytyki teorii ewolucji. Na marginesie, przypominam sobie taką dyskusję w Polskiej Akademii Umiejętności, gdy ksiądz Heller mówił o rehabilitacji Galileusza przez Kościół. Wówczas profesor Andrzej Fuliński zapytał: „A co z Giordanem Bruno? Kiedy Kościół przeprosi za doprowadzenie do jego śmierci?”. Heller chwilkę zawahał się z odpowiedzią, więc postanowiłem mu pomóc. Wstałem i powiedziałem, że jemu kara śmierci się należała. Dlaczego? Tu już odpowiedział ksiądz Heller, że przecież Bruno został spalony nie za poglądy naukowe, ale za kwestionowanie dogmatu o Trójcy Świętej. To nie był konflikt religii i nauki, ale wewnętrzny spór teologiczny [*śmiech*].

Drugi typ ograniczeń dla nauki to sytuacje, gdy metody badań naukowych uważane są za nieetyczne. Czasem są one ugruntowane religijnie, gdy na przykład nie zgadzano się na sekcje zwłok, traktując ciało jako świątynię Ducha Świętego. Nadzieją naukowców jest wówczas bądź zmiana norm moralnych, bądź odnalezienie innych sposobów osiągnięcia tych samych celów.

Myślę, że Kościołowi jeszcze większe trudności niż rozwój nauk przyrodniczych (warto pamiętać, że wielu słynnych nowożytnych uczonych – między innymi Mikołaj Kopernik – było duchownymi) sprawiły badania historyczne. Pod koniec XVIII i w XIX wieku zaczęto stosować metody historyczne do badania Pisma Świętego i dziejów dogmatu. I kwestionować jego prawdziwość. Jeśli na przykład Biblia mówiła o potopie na całej Ziemi, to też na całej Ziemi, w odpowiednich

warstwach, powinny się zachować tego ślady. Ruiny Troi zostały w końcu znalezione. Śladów potopu nie ma na całej Ziemi, a więc Pismo Święte się myli. Takie podejście oznacza podważenie autorytetu tekstów biblijnych jako nieomylnych – z łatwymi do wyobrażenia konsekwencjami. W pewnym momencie nauki historyczne zachwiały tradycyjnym sposobem interpretacji tekstu, w którym królowała dosłowność. Najostrzejsza (choć mniej drastyczna w formach) reakcja Kościoła katolickiego na świat nowoczesny pojawia się nie wraz z Kopernikiem, Galileuszem i Newtonem, lecz w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku wobec historycznych badań nad Biblią i nad początkami chrześcijaństwa.

Czyli sądzi ksiądz, że to nie Darwin okazał się największym kłopotem Kościoła?

Katolicyzm – w odróżnieniu od niektórych fundamentalistycznie nastawionych wspólnot protestanckich – przyjął stosunkowo łatwo, że teoria ewolucji nie musi być sprzeczna z nauczaniem o stworzeniu. Ale było to możliwe dopiero po wyjściu z kryzysu dotyczącego używania metod historycznych, czyli w połowie XX wieku, tuż przed II Soborem Watykańskim (Pius XII w encyklice *Humani generis* z 1950 roku zezwolił katolikom badać hipotezy ewolucjonistyczne w odniesieniu do powstania ciała człowieka). W momencie gdy również w Kościele zaczęto używać tych narzędzi, rozwinęła się twórcza dyskusja metodologiczna, a co więcej – okazało się, że na przykład Nowy Testament jest znacznie bardziej wiarygodnym źródłem, niż spodziewali się tego dziewiętnastowieczni krytycy. Podam przykład z moich badań chrystologicznych: część badaczy przekonywała, że teza o boskości Chrystusa pojawia się we wspólnotach dopiero na skutek

hellenizacji chrześcijaństwa na przełomie III i IV wieku. Dzisiejsze badania pokazują, że zmiany w rozumieniu Jego tożsamości były już zaawansowane znacznie wcześniej, bowiem nawet teksty z połowy I wieku dają świadectwo o włączaniu Jezusa w kult oddawany Bogu w sposób, który dla ortodoksyjnego Żyda był nie do przyjęcia – zwrócił na to uwagę w swoich pracach historycznych zwłaszcza Larry Hurtado.

Nie było więc poważnych powodów, żeby bać się tych badań. Niestety, długo dominowała w Kościele postawa obronna, podejrzliwa wobec nowożytnych nauk. Wydaje mi się, że mimo zmiany w podejściu Kościoła do poszukiwań naukowych wciąż wielu wierzących odczuwa poważny konflikt między religijną wizją świata a tym, co mówią naukowcy: przyrodnicy i historycy.

W naszej rozmowie, która teoretycznie powinna być oparta na sporze religia – nauka, nie było jednak zbyt wielu momentów spięcia.

Na poziomie teologicznym w Kościele katolickim wykonano poważną pracę, by ów spór zażegnać. Wiemy dziś, że poruszając się w obszarze teologii, nie mamy nic do powiedzenia o tym, „jak” w sensie fizycznym i biochemicznym powstał świat i człowiek. To jest pole poszukiwań nauk. Bronimy jednak tezy, że w ich powstaniu „maczał palce” Bóg – niekoniecznie przy tym „własnoręcznie” kształtując każdy moment ewolucyjnego rozwoju.

Czyli jedynie nakręcił zegar świata i pozwolił mu iść dalej?

Od stanowiska deistycznego, wyobrażenia Boga zegarmistrza, odróżnia nas jednak przekonanie, że Bóg objawia się i działa w dziejach oraz że jest z Nim możliwy dwukierunkowy kontakt. I możliwość ta jest dostępna dla każdego.

Obawiam się jednak, że zrozumienie odrębności wiary i nauki oraz szacunek dla roli poszukiwań naukowych nie jest jeszcze częścią powszechnej świadomości ludzi Kościoła. Badania socjologiczne dotyczące laicyzacji środowisk naukowych Zachodu sugerują, że wśród osób najlepiej wykształconych proces sekularyzacji przebiega szybciej niż wśród innych grup. Kościół być może nie nadąża z formułowaniem odpowiedzi na wyższym poziomie intelektualnym. To jest też moje duszpasterskie doświadczenie – wielu ludzi lepiej wykształconych skarży się na naiwność codziennego nauczania w Kościele. Doświadczają pęknięcia: z jednej strony żyją w świecie opisu naukowego, na którym oparta jest na przykład współczesna technika, a z drugiej – w opowieści „kościółkowej", w której praktycznie nie ma ani ewolucji i antropologii uwzględniającej wiedzę o ludzkim mózgu, ani świadomości rozwoju chrześcijańskich dogmatów i historycznego podejścia do tekstów biblijnych. Jeśli kościelna opowieść nie jest spójna z opowieścią naukową, to wielu ludzi uznaje ją jeśli nie wprost za błędną, to za zbędną, nic niewnoszącą do rozumienia realnego świata. Myślę, że często nie dostrzegamy, że jest to jedna z najważniejszych przyczyn świadomego odchodzenia z Kościoła. Naszym zadaniem jest więc praca hermeneutyczna, która pokaże bogactwo religijnej opowieści i jej komplementarność ze światem rozstrzygnięć naukowo-technologicznych.

Dla sekularyzacji ma też chyba duże znaczenie nauczanie religii w szkołach. W źle przeprowadzonym procesie indoktrynacji religijnej katecheci mogą uczynić z potencjalnego materiału na wiernych – zażartych ateistów.

Niestety, bywa i tak. Również podczas szkolnej katechezy pojawia się czasem ta „kościółkowa” opowieść, która budzi ironię i irytację wielu młodych ludzi. Bardzo dużo zależy tu od poziomu wiary, wykształcenia i zaangażowania katechety.

*

Jakiej przyszłości możemy się spodziewać dla religii, panie profesorze?

Podoba mi się takie powiedzenie, że mówimy o przyszłości po to, żeby rozśmieszyć Boga. Siebie zresztą też potrafimy rozbawić, gdy porównujemy nasze plany i to, co przyniosło życie.

Spróbujemy mimo to pospekulować?

Według mnie religijność jest fenomenem przynależnym gatunkowi *Homo sapiens*. Być może w przyszłości wyłoni się jakiś *Homo postapocalypticus*, który nie będzie potrzebował żadnej religijności. Mam nadzieję, że nie będzie to *Homo stultus*, chociaż, patrząc zwłaszcza na życie polityczne świata, nie wydaje się to nieprawdopodobne. Choć oczywiście *Homo stultus* i *Homo religiosus* też się nie wykluczają.

Ciekawą kwestią związaną z projektami stworzenia sztucznego człowieczeństwa jest to, że potrafimy stworzyć dziś sztuczną inteligencję, ale nie sztuczną emocjonalność. Pamiętamy, że komputer HAL 9000 w *Odysei kosmicznej* usamodzielnił się wówczas, gdy poczuł strach o własne życie. W tym sensie to właśnie emocje są jednym z najważniejszych kryteriów człowieczeństwa. A pod względem emocji – w odróżnieniu od wymiaru poznawczego – nie różnimy się dziś bardzo od prymitywnego łowcy-zbieracza sprzed dwudziestu–trzydziestu tysięcy lat. Gdy oglądamy prastare malowidła Bradshawa z regionu Kimberley

w Australii, to widzimy, że przedstawieni na nich ludzie bawią się, tańczą, uprawiają seks i walczą. Dokładnie to samo robią teraz. Te podstawowe czynności – choć kultura je odkształca i rozwija – ciągle istnieją. Dlatego myślę, że dopóki gatunek ludzki będzie tym, czym jest, religijność nie zniknie. Ona ma swoje miejsce w ludzkiej naturze i w ludzkim mózgu.

W naszym kręgu cywilizacyjnym widzimy jednak, że zachodzą pewne zmiany. Oczywiście nie wiemy, jak trwałe są procesy sekularyzacyjne. Być może są one też częściowo odwracalne. Trudno się jednak spodziewać dziś nagłej „wiosny chrześcijaństwa" w Europie – przynajmniej chrześcijaństwa masowego. Myślę, że będzie postępować kryzys religii instytucjonalnych i odwrót od teizmu, bowiem czynniki, które go wywołały – w tym konflikt wyobraźni religijnej z naukową wizją świata – wcale nie wygasły. Spodziewać się można zwrotu w stronę religijności silnie zróżnicowanej – zindywidualizowanej i czerpiącej inspirację z różnych tradycji i kultur.

Rozmawialiśmy już o nadziei. Myślę, że te religie, które zaoferują ludziom najwięcej nadziei i obietnicę dobrostanu, osiągną największy sukces.

Różni nas zatem to, w czym położyliśmy naszą nadzieję. Pan profesor zakłada, że najwięcej nadziei płynie z nauki, a ja, że ze zmartwychwstania Chrystusa.

Wyszła księdzu bardzo pobożna pointa.

PROJEKT OKŁADKI
Wojtek Kwiecień-Janikowski

OPIEKA REDAKCYJNA
Mateusz Burzyk, Elżbieta Kot

ADIUSTACJA
Elżbieta Kot

KOREKTA
Irena Gubernat, Barbara Gąsiorowska

Copyright © by Grzegorz Strzelczyk
Copyright © by Jerzy Vetulani
Copyright © by for this edition by SIW Znak Sp. z o.o.

ISBN 978-83-240-4389-0

znak

Książki z dobrej strony: www.znak.com.pl
Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37
Dział sprzedaży: tel. 12 61 99 569, e-mail: czytelnicy@znak.com.pl

Plik opracował i przygotował Woblink

woblink

woblink.com